U d'/of OTTAWA
39003007021859

J. L. Raab sc. 300 Ausführung u. Stich d. Manz'schen Kunst-Verlag

Nicolaus Wiseman,

Cardinal Erzbischof von Westmünster.

N. Card. Wiseman

Eigenthum u. Verlag von G. J. Manz in Regensburg

MÉLANGES

RELIGIEUX,
SCIENTIFIQUES ET LITTÉRAIRES

DE SON ÉMINENCE

LE CARDINAL WISEMAN,

ARCHEVÊQUE DE WESTMINSTER,

RECUEILLIS AVEC LE BIENVEILLANT CONCOURS DE L'ILLUSTRISSIME AUTEUR

ET TRADUITS

Par F. de Bernhardt.

PARIS
RUE BONAPARTE, 66.

TOURNAI
RUE AUX RATS, 11

H. CASTERMAN
ÉDITEUR.
1858

Universitas
BIBLIOTHECA

PROPRIETÉ

BX
890
.W5514
1858

LES

PARABOLES, LES MIRACLES ET LES ACTES

DU NOUVEAU TESTAMENT.

I.

LES PARABOLES DU NOUVEAU TESTAMENT.

Tout livre qui sort de la plume de Monseigneur Kenrick [1] doit être accueilli avec le plus vif intérêt et le plus profond respect par tous les catholiques qui parlent la langue anglaise. Son érudition si variée et si étendue, ses longues recherches, ses talents distingués et sa parfaite orthodoxie, joints à la position élevée qu'il occupe dans l'Eglise, donnent nécessairement une haute valeur à tout ce qu'il publie. Le livre que nous avons en ce moment sous les yeux est une preuve nouvelle du zèle de Sa Grandeur, aussi bien qu'un nouveau monument de sa science ; et c'est à ce double titre que nous sommes heureux de l'accueillir. Cette nouvelle version, accompagnée d'un commentaire, paraît avoir un double objet : d'abord, de venger la Vulgate catholique des attaques dirigées contre elle et de prouver sa supériorité sur la Version anglicane ; en second lieu, à

[1] Monseigneur Kenrick, alors évêque de Philadelphie, aujourd'hui archevêque de Baltimore aux Etats-Unis, venait de publier un livre intitulé : *Les quatre Evangiles, traduits sur la Vulgate latine, et soigneusement comparés avec le texte grec, avec des notes critiques et explicatives.* (New-York, 1849.) C'est la publication de cet ouvrage qui a inspiré à S. E. le Cardinal Wiseman les trois chefs-d'œuvre d'exégèse qu'il a successivement publiés dans la *Revue de Dublin*, sous le titre de *Dissertations sur les Paraboles, sur les Miracles, et sur les Actes du Nouveau Testament.* Il est donc naturel qu'il dise, en commençant, quelques mots de cet ouvrage.

(NOTE DU TRADUCTEUR.)

l'aide de modifications apportées dans la traduction ordinairement en usage parmi les catholiques et de courtes notes, de faire disparaître certaines difficultés et de rendre plus aisée la lecture des Evangiles. Ce n'est, en aucune façon, un livre de controverse ; l'auteur, dans ses notes, ne se propose point de corriger telle fausse interprétation qui est le résultat d'une doctrine erronée ; en définitive, elles seront probablement lues et appréciées par les protestants autant que par les catholiques.

Il est une autre considération qui doit, selon nous, ajouter encore à cet ouvrage un degré d'importance : c'est un premier essai pour diriger l'attention de la multitude des lecteurs catholiques vers une étude critique du texte sacré. Il est constant que les plus judicieux parmi les critiques modernes donneront à la Vulgate ou Version latine, une grande autorité, et même une préférence marquée sur le texte grec ordinaire, partout où ils diffèreront l'un de l'autre. La raison en est simple. Dans les occasions de ce genre, les manuscrits les plus anciens et les plus corrects, aussi bien que les plus antiques versions, sont presque invariablement d'accord avec la Vulgate ; et le concours unanime de leurs témoignages constate que la Vulgate représente des manuscrits plus corrects que ceux dont on s'est servi pour éditer le texte grec généralement reçu. Lorsque nous venons à songer au dédain dont les réformateurs ont fait preuve à l'égard de la Vulgate, ayant eu par conséquent recours au texte grec comme à la source la plus pure, nous ne pouvons que nous réjouir du triomphe que la vérité a remporté, à la longue et sans bruit, sur l'erreur et ses bruyants adeptes. En effet, les écrivains qui ont le plus contribué à venger l'honneur de la Vulgate et à obtenir pour elle la prééminence dont elle jouit, sont des protestants. Mais bien que les savants aient rendu depuis longtemps un verdict favorable à la Vulgate, la grande majorité des lecteurs, au nombre desquels il faut compter des gens qui ont reçu une certaine éducation, continue à croire que le texte grec doit toujours avoir la préférence ; peut-être même est-il des catholiques qui partagent cet avis. Or, Monseigneur

Kenrick a adopté une méthode bien simple pour détruire ce préjugé. Il démontre, en peu de mots, que dans les endroits où la Version anglicane est d'accord avec le grec, mais diffère du latin, les meilleurs critiques protestants donnent la préférence à celui-ci.

Nous sommes persuadés que cet exposé est appelé à produire d'excellents effets. En même temps, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver quelque appréhension et, ajouterons-nous, une certaine honte, en pensant que nous ne sommes point entièrement préparés à recevoir ces remarques d'une saine et judicieuse critique. Nous ne voulons point dire que les catholiques soient plus mal partagés, sous ce rapport, que leurs adversaires qui font profession de puiser toute leur foi dans l'Ecriture. Mais comme ce n'est pas à nous de mettre le doigt sur leurs plaies, nos remarques se trouvent naturellement restreintes à ce qui concerne le corps auquel nous appartenons; et nous regrettons de dire que les catholiques anglais ne possèdent pas un livre élémentaire pour les préparer à l'étude de la Bible. Dans nos écoles, on étudie peu, ou même point du tout, les matières préliminaires qui doivent servir d'introduction à la lecture de la Bible, bien qu'un tel sujet puisse, nous en sommes convaincus, être rendu aussi attrayant qu'il est important. Nous nous arrêterions volontiers sur ce point, s'il ne s'y rattachait des considérations d'un ordre plus élevé que celles où nous sommes disposés à entrer, et si nous n'y découvrions un plus grand nombre d'obstacles que nous n'avons le temps d'en examiner. Mais quiconque s'est occupé d'études et de critiques bibliques, et sait à quelles questions délicates elles touchent sous bien des points; quiconque a essayé de se frayer un chemin à travers le labyrinthe des recensions, de leurs théories, et connaît, par expérience, toute la difficulté qu'on rencontre pour fixer la date d'un manuscrit, d'une version, ou pour peser la valeur de deux témoignages contraires au sujet d'un même texte; quiconque, dis-je, a passé par toutes ces épreuves, craindra comme nous, qu'il n'y ait qu'un bien petit nombre des lecteurs de Monseigneur Kenrick, en état

d'apprécier la partie critique de ses notes, ou d'en comprendre la portée. Nous ne saurions espérer non plus que les courtes explications placées en tête du volume et qui contiennent nécessairement une foule de noms techniques et d'allusions à des matières avec lesquelles la généralité des lecteurs n'est pas familière, soient de nature à prêter à ces derniers une puissante assistance. Si Monseigneur Kenrick, ou toute autre personne, profondément versée dans la saine théologie et capable de séparer l'ivraie du bon grain dans les écrits des auteurs modernes, voulait combler la lacune que nous venons de signaler, il rendrait un immense service à notre corps tout entier.

Le second objet que le savant prélat se propose dans ses notes est, nous le pensons, d'une plus grande utilité pratique, et nous n'hésitons pas à déclarer qu'une foule de lecteurs les parcourront avec fruit. Ils y trouveront l'explication d'un certain nombre de termes et de phrases qu'ils avaient peut-être souvent lus, sans y attacher un sens parfaitement défini ; ils y verront des contradictions apparentes s'expliquer tout simplement, et des passages obscurs recevoir une interprétation aussi courte que facile à comprendre. Dans bien des cas, ce petit livre dispensera ses lecteurs d'avoir recours à des commentaires plus volumineux.

Avant de fermer le livre de Monseigneur Kenrick, on nous permettra d'exprimer encore une espérance qu'il nous a fait concevoir, c'est que cet ouvrage en enfanterait d'autres sur la science de l'Ecriture sainte, et cette fois non pas simplement destinés à servir d'introduction au texte sacré, mais à l'approfondir d'une manière sérieuse. En effet, nous sommes entièrement convaincus que ce champ fécond appartient exclusivement aux catholiques, et qu'eux seuls peuvent le cultiver dignement. A quels résultats ont abouti les recherches tant vantées des modernes? Que sont les commentaires de Kuinsel, de Rosenmüller, de Campbell ou de Bloomfield? De simples notes critiques et philologiques, totalement dénuées de sève, de vie, de chaleur, et incapables de faire goûter à qui que ce soit

la douceur infinie du texte divin ou le sens véritable de ses enseignements. Il ne faut leur demander ni vues larges ni pénétration profonde : ils effleurent la surface, et si tant est qu'ils produisent un effet, c'est plutôt d'arrêter l'élan de l'esprit généreux qui voudrait saisir les trésors cachés et fouiller les mines opulentes que recèle la lettre. Et c'est là le sort qui est invariablement réservé à toute exégèse protestante. Les aimables mystères de la nativité et de la sainte enfance du Sauveur, dans lesquels chaque moment de sa vie est associé à celle de sa sainte mère ; sa mansuétude envers les pécheurs, sa familiarité avec les pauvres ; les scènes douloureuses de sa passion dans tous leurs terribles détails, et telles quelles s'offrent à la méditation des saints du catholicisme [1] ; voilà autant de points sur lesquels il est impossible à l'esprit d'un protestant de s'arrêter avec cette intensité et cet amour dont un cœur catholique a besoin. Ensuite, que pourra faire un protestant des conseils évangéliques, de la pauvreté, de la chasteté et du renoncement aux biens de la terre ? Comment expliquera-t-il la mission des apôtres envoyés sans bâton, sans besace pour prêcher l'univers païen ? Que dira-t-il du célibat et de la virginité, des jeûnes et des veilles, du pardon des péchés, du corps de Jésus-Christ mangé par les fidèles, des merveilles qui devaient s'opérer dans l'Eglise ? Il faut qu'il s'efforce de démontrer que, parmi ces choses, les unes sont de pures figures ; que les autres ne s'appliquent qu'aux temps apostoliques et, en définitive, qu'elles ne nous concernent en aucune façon. Il n'y a qu'un catholique dont l'amour puisse pénétrer jusqu'au cœur de la parole de Dieu, la saisir dans toute sa plénitude, en sentir toute la vérité et en réaliser toute la perfection. Les autres sont obligés de se lancer dans des raisonnements à perte

[1] Une question dont l'examen serait rempli d'intérêt, mais que nous n'avons pas le temps d'étudier ici, serait la suivante : jusqu'à quel point le rejet et la condamnation des images par le protestantisme, ont-ils conduit à la suppression de la méditation, qui est une représentation mentale des choses ? Pour notre part, nous croyons qu'ils y ont beaucoup contribué. Par exemple, une personne qui n'a jamais vu un crucifix, peut-elle se faire une idée juste du crucifiement ?

de vue, quand nous nous contentons de nous laisser aller à nos impressions.

C'est pourquoi je suis intimement convaincu que si nous voulions nous donner la peine d'étudier l'Ecriture de manière à la posséder à fond; de la présenter ensuite à ceux qui l'aiment, ou qui affectent de l'aimer, sous son point de vue véritable et catholique; enfin d'en tirer les enseignements les plus pratiques et en même temps les plus touchants, selon l'esprit catholique, nous parviendrions aisément à prouver à nos adversaires que notre religion seule est conforme à l'Ecriture, dont l'interprétation est notre apanage exclusif. Mais peut-être, expliquerons-nous mieux notre pensée, en nous efforçant de faire comprendre par des exemples ce que nous venons de dire. Prenons un des points caractéristiques de l'enseignement de notre Sauveur, et tâchons d'y développer, en l'étudiant, le principe que nous venons de poser : c'est-à-dire que l'Ecriture, pour être appréciée comme elle mérite de l'être, doit être envisagée au point de vue catholique, sans toutefois que cette circonstance soit un obstacle à ces commentaires qui peuvent être considérés comme le domaine de tous les philologues, bien que la main modératrice de la religion orthodoxe soit nécessaire pour en faire l'application.

Si l'on demandait à quelqu'un quel est le trait caractéristique de l'enseignement de notre Seigneur, tel qu'il est conservé dans le saint Evangile, la réponse serait naturellement que ce sont les paraboles et les comparaisons. Autant qu'il nous est permis d'en juger par la connaissance des méthodes dont on s'est servi successivement pour instruire les hommes, cette réponse serait correcte. Non-seulement les pères, et les docteurs qui sont venus après eux dans l'Eglise, ont adopté un système qui semble diamétralement opposé à celui dont nous parlons, mais les apôtres eux-mêmes, qui étaient imbus de l'esprit de leur maître et cherchaient à lui ressembler, ne nous ont laissé aucun vestige qui nous permît de croire qu'ils eussent suivi ce mode d'enseignement. Et, ne nous y trompons pas, ce n'était pas chez eux le résultat

d'un manque de génie, d'imagination ou de toute autre faculté. En effet, ils écrivaient sous l'influence de l'inspiration divine, et l'Esprit-Saint dont ils étaient les organes, l'Esprit-Saint qui conduisait leur plume, aurait pu leur suggérer des paraboles et des figures aussi aisément qu'il leur inspira un pur enseignement dogmatique. S'il ne l'a pas fait, si, sous ce rapport, les apôtres ont été amenés par lui à sortir de la voie qu'avait suivie leur Seigneur et leur maître, il faut nécessairement que des raisons d'une haute importance aient voulu que ce mode d'enseignement demeurât sacré pour les autres, après l'usage qu'en avait fait Jésus-Christ. D'un autre côté, ce n'était pas non plus parce que les apôtres s'adressaient, dans leurs écrits, à une classe différente de disciples. Plusieurs de leurs épîtres sont adressées à ce même peuple juif, soit résidant encore dans sa patrie, soit dispersé dans des contrées lointaines. Dans toutes les parties de ces compositions, on retrouve le cachet israélite, dans le style, dans les arguments, dans les citations, dans les allusions, dans les exemples, dans les figures, dans la nature des pensées. La plus forte preuve intrinsèque de leur authenticité résulte de cette marque caractéristique de leur origine, jointe à la nouveauté de leur doctrine et à leur rapport avec le système évangélique. Si donc notre Seigneur avait choisi le mode d'instruction par paraboles pour plaire aux Juifs ou pour s'insinuer dans leur esprit, nous serions naturellement tentés de croire que sa conduite, une fois justifiée par le succès, aurait été imitée par ses premiers disciples. Si, d'un autre côté, nous allions dire que les apôtres ont écrit pour l'Eglise qui devait venir après eux, nous ferions taire ce qui parle le plus éloquemment en nous, en ne considérant pas toutes les paroles de notre Seigneur comme s'adressant à son épouse aussi bien qu'aux Juifs incrédules.

Nous ne saurions être surpris que le choix fait par notre Rédempteur de cette méthode d'enseignement ait attiré l'attention des esprits religieux et des écrivains ecclésiastiques. On a donné de bonnes et de solides raisons en faveur de cette pré-

férence; plus d'une plume éloquente a fait ressortir les beautés des différentes paraboles de l'Evangile; et les leçons que chacune d'elles contient ont été expliquées, développées et mises à la portée de toutes les intelligences, à l'aide d'une multitude presque infinie de commentaires. Chaque parabole peut être assimilée à une simple mélodie, sur laquelle plusieurs compositeurs improvisent de nombreuses variations, qui toutes rappellent plus ou moins le rhythme du thème original, bien que les unes soient écrites dans un mode triste et plaintif ou destinées à un mouvement langoureux, tandis que d'autres lancent, comme des fusées, leurs gammes brillantes et légères. Ainsi il n'est pas une de ces paraboles qui n'ait servi de texte à des sermons, à des commentaires, à des méditations, à des compositions de tout genre; pas une sur laquelle on n'ait écrit des chapitres, des essais, j'allais presque dire des volumes. Leur sens littéral, allégorique, spirituel, dogmatique et ascétique a été travaillé de toutes les façons, tantôt ne présentant qu'un long et mince fil de détails épuisés, tantôt, au contraire, se développant comme de magnifiques *chaînes d'or incrustées d'argent* [1], c'est-à-dire dans des commentaires dont la chaste délicatesse rehausse la brillante richesse du texte. Dans un champ où la moisson a été si bien faite, nous reste-t-il quelque chose à glaner? Pouvons-nous nous flatter un moment d'ajouter une pensée neuve ou une idée fraîche à la riche collection des anciens commentateurs, ou espérerions-nous jeter une lumière nouvelle sur la méthode même de l'enseignement parabolique, après tout ce qui a été écrit sur ce sujet?

Nous n'oserions pas présenter de telles questions à l'esprit du lecteur, si nous nous sentions obligés d'y répondre directement; s'il nous fallait, par une présomptueuse affirmation, nous exposer à perdre sa confiance, ou, nous condamnant nous-mêmes par une réponse négative, perdre le droit de prendre la plume. Nous ne ferons ni l'un ni l'autre; mais confiants

[1] Cant. I. 10.

dans l'indulgence et dans la générosité du lecteur, nous savons qu'il ne nous accusera pas de nous jouer de sa patience, et si nous nous hazardons à l'entraîner sur une route si battue, ce n'est pas sans l'espoir que nous réussirons à attirer son attention sur des choses qui peuvent lui avoir échappé. Il n'y a pas grand mérite à cela. Il se peut que nous ayons parcouru ce sentier plus que lui, parce que la nature de nos occupations et de nos devoirs nous appelait plus souvent de ce côté; ou bien nos loisirs, plus grands que les siens, nous ont-ils permis de ralentir notre pas et de mieux observer ce qui se trouvait autour de nous; peut-être encore avons-nous fait route en compagnie de plus sages que nous, et ceux-ci, selon une expression orientale, ont laissé tomber sur le chemin les perles de leur sagesse: nous nous en sommes souvenus, et nous avons été les recueillir; peut-être enfin, nous est-il tombé sous la main, dans le cours de notre voyage, quelques-uns de ces vieux volumes remplis d'originalité, où sont réunies des histoires, des traditions, des associations d'idées pleines d'intérêt et inconnues du vulgaire. S'il en est ainsi, nous ne saurions prétendre à de grands éloges pour avoir rassemblé les résultats d'un travail si facile, si agréable, et les offrir maintenant au public.

Nous allons clore ici ces observations préliminaires, en établissant hardiment l'assertion suivante : selon nous il existe, dans cette méthode d'enseignement, plusieurs points de vue qui n'ont pas encore été exposés au grand jour, et qui néanmoins sont remplis d'un vif attrait, d'autant plus que le système des paraboles, considéré dans ses principes comme dans ses détails, fournit une forte chaîne de preuves en faveur du christianisme en général, et du catholicisme en particulier; d'ailleurs, bien des choses qui seraient d'un puissant secours pour apprécier toute la beauté de la méthode d'enseignement adoptée par notre Seigneur, sont renfermées dans des ouvrages trop au-dessus de la portée des lecteurs ordinaires pour qu'ils aillent les y chercher, ou émanent de sources qui, selon toutes les probabilités, n'arriveront pas jusqu'à eux; et là même,

elles ne sont pas mises suffisamment en relief pour rehausser l'intérêt qui s'attache à ces saintes leçons ni pour rendre plus profonde l'impression qu'elles produisent.

Si nous prenons un morceau, le premier qui s'offre à nous, parmi les discours que les trois premiers Evangiles mettent dans la bouche de notre Sauveur, nous serons frappés tout d'abord de la richesse de sa texture. C'est comme une magnifique mosaïque composée d'une série de riches images, dont chacune est parfaite en soi, mais se fond avec celle qui la suit, tandis qu'au milieu, pour continuer jusqu'au bout la métaphore que nous avons commencée, on admire un dessin plus large et plus fini, autour duquel les autres forment un splendide encadrement. On trouverait difficilement dans tout l'Evangile une phrase qui descendît à ce que nous appellerions de la prose ; chaque pensée est exprimée sous la forme d'une sentence ou d'un proverbe, ce qui la rend facile à retenir ; ou bien c'est une comparaison aussi juste qu'heureusement choisie avec des objets pris dans la nature ou avec les usages ordinaires de la vie ; la leçon, faite avec cette aimable familiarité, frappe davantage l'esprit et se grave mieux dans la mémoire ; ou bien encore, c'est une allégorie complète qui correspond de point en point à une leçon plus austère. Or, à chacune de ces formes de discours, on applique indistinctement le nom de parabole. En effet, nous pourrons observer que les mots de *proverbe* et de *parabole* sont presque synonymes dans le langage de l'Ecriture. Dans les trois premiers Evangiles, les instructions figurées de notre Seigneur, sont désignées sous le nom de παραβολὴ ; dans saint Jean ce mot ne se trouve pas employé une seule fois, celui de παροιμία y est constamment substitué [1]. Il est vrai que ce dernier terme indique une comparaison aussi bien que l'autre, mais c'est le nom que les Septante donnent à ce que nous appelons les *Proverbes* de Salomon ; lesquels sont désignés

[1] Nous pouvons aussi remarquer ici que c'est *uniquement* dans saint Luc que le mot παραβολὴ est rendu dans la Vulgate par *similitudo* sept ou huit fois. Dans saint Matthieu et dans saint Marc on ne le retrouve point.

dans le texte sous le nom de παραβολαι[1], bien qu'ils correspondent exactement à ce que nous nommerions des proverbes. Outre les arguments philologiques, on peut assigner une raison bien simple à cette mutation dans les termes[2]. Ce que nous appelons un proverbe, une comparaison, une parabole, n'est qu'une forme plus ou moins concise de la même sorte de discours. Un proverbe ou dicton sentencieux, qui contient un sens profond ou une vérité pratique, peut être aisément considéré comme la moralité d'une fable ou parabole, et la forme souvent figurée de ces sortes d'apophthegmes permet de démontrer par des exemples la vérité de ce que nous avançons. Tant de nouvelles et de récits de tout genre sont fondés sur des proverbes, qu'il serait superflu d'insister sur ce point ; il suffira de citer le conte de Franklin intitulé : Payer cher son sifflet[3]. Puis, pour revenir à notre sujet, lorsque notre Seigneur dit à ses compatriotes : « Sans doute vous vous servirez à mon égard de cette comparaison (παραβολήν) : médecin, guéris-toi toi-même[4], » il est évident que cette expression correspond exactement à ce que nous appellerions un proverbe ; toutefois qui n'y voit, dès le premier abord, une parabole tout entière qui n'a guère besoin de développement ? Un médecin proclame très-haut son habileté à guérir certains maux ou même toutes les maladies ; un malade l'envoie chercher et s'aperçoit tout de suite que

[1] Prov. I. 1 ; XXX. 1.

[2] Le mot hébreu pour désigner les Proverbes de Salomon (משל *mashal*) correspond au mot arabe *methel*, *semblable*. Il est curieux d'observer l'influence que le mot latin correspondant a exercé dans toutes les langues européennes modernes. De *fabula*, fable, vient *fabulari*, converser ; de là le vieux mot espagnol *fablar ;* (qui aujourd'hui par suite d'une conversion assez ordinaire s'écrit *hablar*), le portugais *fallar*, l'italien *parlare*, le français *parler*, et de là les mots anglais *parlour* et *parliament !* Ce fait prouve que partout où la langue latine était en usage, le terme ordinairement employé dans la conversation pour signifier *parler* était *fabulari*. De là on peut retracer jusqu'aux époques primitives du langage l'usage familier des apologues et des fictions. Tite-Live appelle l'apologue de Ménénius sur le mont Sacré, *priscum et horridum dicendi genus*.

[3] « Paying dear for one 's whistle. » Proverbe anglais.

[4] Saint Luc. IV. 23.

l'homme de l'art est aussi souffrant que lui, que sa méthode tant vantée n'a produit aucun effet sur l'inventeur. Alors, naturellement, il le chasse comme un vil empirique, en lui ordonnant d'essayer sur lui-même ses drogues avant de les administrer aux autres : « Médecin, s'écrie-t-il, guéris-toi toi-même. » Peu importe que cette phrase soit née d'un apologue ou qu'elle lui ait donné naissance; qu'elle soit le fruit ou la semence, cela ne nous concerne point.

Si donc, chez les Juifs, un proverbe, une comparaison et une parabole n'étaient considérés que comme les différents degrés d'une même forme d'expression, et si les discours de notre Seigneur étaient presque exclusivement composés de ces trois éléments, on peut aisément voir que c'est à la lettre qu'il faut prendre ces mots du texte sacré : « Jésus disait toutes ces choses en paraboles à la multitude, et il ne leur parlait qu'en paraboles [1]. »

Il est patent qu'il existe une différence marquée, au point de vue de la nouveauté, entre ces courtes phrases proverbiales, ces comparaisons poétiques à l'aide desquelles notre Seigneur exprimait de simples vérités morales ou dogmatiques et ces paraboles de plus longue haleine, qui contiennent un système complet de doctrine. Nul, quelque sage qu'il soit, en conversant avec des hommes ordinaires, ne saurait toujours se servir d'expressions originales, ni émettre des idées qui soient revêtues du cachet de l'originalité. Il doit avant tout être compris, et, pour tenir éveillée l'attention de ses auditeurs, dire bien des choses qui ont été dites avant lui. Les proverbes, qui renferment le fruit des méditations comme de l'expérience des gens de bien et des sages, appartiennent au domaine public ; ils se retrouvent dans la bouche des hommes les plus vertueux et les plus habiles, mais ceux-ci les emploient toujours d'une manière plus judicieuse, plus heureuse, plus frappante que les autres ; et, ce qui est plus important encore, ils leur attribuent une force nouvelle, un sens plus élevé, et y décou-

[1] Saint Matth. XIII. 34.

vrent quelque vérité aussi neuve que profonde. Quiconque étudie les plus courtes des paraboles de notre Sauveur, s'expose au danger de tomber dans deux extrêmes contraires ; ou, d'un côté, il voudra tout considérer comme nouveau, et rejettera ainsi toute explication émanant de sources étrangères ; ou bien, d'un autre côté, il accordera une trop grande confiance aux lumières qu'il peut avoir puisées à ces mêmes sources. Cette dernière erreur a été le vice de cette misérable école de littérature biblique qui prit naissance en Allemagne dans le courant du siècle dernier ; qui, parvenue dans le nôtre à sa maturité, porta pour fruit le rationalisme avoué ; qui empoisonna, ou plutôt dessécha les dernières fibres de la foi par lesquelles le protestantisme tenait encore à la vie ; qui, enfin, insinua dans les veines de ce malheureux pays un venin dont les germes délétères ne se sont pas encore développés dans toute leur plénitude ; et puis sembla disparaître comme une vapeur malfaisante, qui se serait exhalée pour un temps des flammes de l'enfer. Insidieuse dès son berceau, cette école fatale dut compter au nombre de ses plus détestables erreurs, d'abord d'avoir dédaigné ou rejeté la tradition et l'enseignement ecclésiastiques ; puis, recourant à une érudition abusive, d'avoir cherché l'explication de la parole de Dieu, en dehors de cette parole sainte et des sources naturelles de son interprétation. Mais, en même temps, repousser totalement le secours de ces moyens secondaires, c'est en réalité non-seulement rejeter les lumières plus ou moins vives qu'ils peuvent répandre sur le texte sacré, mais encore exclure une circonstance qui contribue singulièrement à élever le caractère de notre Seigneur lui-même à sa véritable dignité. Prenons quelques exemples en particulier pour les étudier ensemble.

Notre Sauveur se sert, pour expliquer sa pensée, d'une figure très-heureuse dans le passage suivant : « Comment dites-vous à votre frère : Laissez-moi tirer une paille de votre œil, tandis qu'il y a une poutre dans le vôtre. Hypocrites, ôtez premièrement la poutre de votre œil, et après cela,

vous penserez à tirer la paille de l'œil de votre frère[1]. » Or, nous ne saurions guères révoquer en doute que ce ne fût là une expression proverbiale chez les Juifs, car nous la trouvons citée comme telle dans les rabbins, mais avec un effet bien différent. « Il est écrit qu'au temps des Juges, si quelqu'un disait : tirez la paille de votre œil, l'autre lui répondait : ôtez la poutre du vôtre[2]. » — « Le rabbin Turphon a dit : Je me demande si dans le siècle où nous vivons, il est une personne qui veuille souffrir d'être corrigée ; car si quelqu'un dit à un autre : tirez la paille de votre œil, celui-ci lui répond : ôtez la poutre du vôtre[3]. » Des passages analogues se rencontrent encore ailleurs. Dans le sens où elle est prise chez les rabbins, cette expression était indubitablement une réplique mêlée d'une certaine aigreur, et celui qui en faisait usage encourt évidemment leur censure. L'orgueilleux Pharisien, le Sadducéen incrédule, le prêtre prévaricateur, on n'en saurait douter, se chargeaient de reprendre les autres de leurs fautes (car pour *eux*, ils n'étaient pas comme le reste des hommes), et c'est à eux que la réplique s'adressait souvent, et à bon droit. Or, notre Seigneur se range précisément du côté de ceux qui font cette repartie, mais il va plus loin encore ; il prend leur défense au nom de Dieu et flétrit du terrible nom d'*hypocrite* celui qui ose se rendre coupable d'une telle injustice que de corriger les autres, lorsqu'il est lui-même coupable de fautes plus graves encore. La manière dont il traite les accusateurs de la femme surprise en adultère fait mieux ressortir cette signification que tout autre commentaire. Mais l'application que fait Jésus-Christ de ce proverbe familier, a un objet plus élevé ; il veut enseigner ce qui n'est jamais entré dans la pensée d'aucun docteur juif, c'est-à-dire qu'il faut supporter les défauts les uns des autres, user d'une grande modération à l'égard des imperfections du prochain, chercher d'un œil scrutateur nos propres faiblesses plutôt que les siennes et apprendre à se corriger soi-même, avant d'entreprendre la tâche délicate de diriger les autres. C'est ainsi

[1] Saint Matth. VII. 45. [2] Bava Bathra. f. 10. 2. [3] Erachin. f. 16. 2.

que, dans tout le cours de ce même sermon sur la montagne, après avoir pris les textes de l'ancienne loi et leur avoir fait subir les modifications nécessaires pour les adapter à la nouvelle, en tout ce qui concernait la charité, il traita d'une manière analogue ces phrases familières et traditionnelles dont se servaient continuellement ceux qui enseignaient le peuple.

Prenons un autre exemple qui a donné naissance à une foule d'étranges discussions. « Il est plus aisé pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille, que pour un riche d'entrer dans le royaume du ciel[1]. » Même dans les temps anciens, ainsi que le prouvent des notes écrites sur la marge de certains manuscrits, il existait déjà une disposition à modifier la dureté apparente de ce texte. Un chameau passant par le trou d'une aiguille semblait une image ridicule ; alors, en substituant κάμιλος à κάμηλος (c'est-à-dire en mettant le mot de *câble* à la place de celui de *chameau*), on crut avoir rétabli une analogie plus naturelle entre les termes de la comparaison : un *câble passant par le trou d'une aiguille*. Drusius adopta chaudement cette leçon[2], et d'autres imitèrent son exemple. Mais aucun commentateur sensé ne voudrait recourir aujourd'hui à cette tentative oiseuse pour corriger le texte sacré. On ne saurait douter que cette expression ne fût une sorte de proverbe pour indiquer quelque chose d'impossible. En effet, à part un changement dans le nom de l'animal dont il est parlé, on retrouve le même proverbe usité dans l'Asie centrale et dans l'Asie orientale. Dans ces pays, la plus grande des bêtes de somme est l'éléphant, et c'est lui naturellement qui fournit le sujet de la comparaison. On lit dans le *Bava Metsia*, un des traités du Talmud, qu'une personne répond à une autre qui lui raconte certaines nouvelles peu croyables : « Vous arrivez peut-être de la ville de Pumbeditha, où l'on fait passer un éléphant par le trou d'une aiguille[3] ? » Dans un autre livre, il

[1] Saint Matth. XIX. 24.

[2] Voir les traités sur les proverbes hébreux, tome V.

[3] Fol. 38. 2.

est écrit : « Ils ne sauraient montrer ni une palme d'or, ni un éléphant passant par le trou d'une aiguille[1]. » Le docteur Frank attribue un proverbe analogue aux Indiens : « Comme si un éléphant essayait de passer par une étroite ouverture[2]. » Le chameau était pour l'Asiatique occidental ce que l'éléphant était pour celui des contrées plus orientales : le proverbe pouvait donc, tout en offrant une substitution dans le nom des animaux, être le même quant à la substance. Ainsi les Arabes possèdent le même proverbe, et le chameau y figure comme dans l'Evangile[3]. Mais de quelle terrible sévérité se revêt cette expression vague et générale d'incrédulité plutôt que d'impossibilité ! de quel tranchant acéré elle est armée lorsqu'elle est appliquée par notre Seigneur à la difficulté qui existe pour un riche à entrer dans le royaume des cieux ! Et comme cette figure puise une force nouvelle dans l'appel qui la suit à la toute-puissance de Dieu, comme étant seule capable de révoquer ou de modifier la sentence portée ! « Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu[4], » et par conséquent cela est possible. Les deux membres de phrase sont si étroitement liés, si solidement rivés l'un à l'autre dans la bouche du Sauveur que nulle puissance ne pourrait les séparer; on se rendrait coupable de profanation, si on voulait ramener à l'état d'un simple dicton pour indiquer une difficulté ou une impossibilité humaine, l'expression dont il s'est servi pour formuler la plus terrible des vérités morales de sa divine religion.

On peut aisément concevoir comment cette connaissance familière des phrases proverbiales en vogue parmi les rabbins et les savants de sa nation, cet usage adroit et élégant de leurs expressions favorites, cette faculté de leur communiquer une beauté nouvelle durent concilier à Jésus-Christ le respect

[1] Beracoth, Fol. 55. 2.

[2] 50e Continuation des récits des missionnaires aux Indes orientales. Halle, 1742.

[3] On lit dans le Coran, Sur. VII. 38. « Ceux qui taxent nos signes de fausseté et qui les rejettent verront les portes du ciel se fermer contre eux, et ils n'entreront pas dans le paradis jusqu'à ce qu'un chameau puisse passer par le trou d'une aiguille.

[4] Saint Matth. XIX. 26.

et la confiance des peuples ; l'associer, de droit, à ceux qui avaient mission de les enseigner ; fermer la bouche de ces hommes jaloux et remplir d'admiration, inonder de délices tous ceux qui l'entendaient, au point qu'ils demeuraient des jours entiers dans sa société sans songer à prendre de nourriture. C'est pourquoi dans ces mêmes lieux où il n'était pas prophète, « tous lui donnaient des louanges ; et dans l'admiration où ils étaient des paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche, ils disaient : n'est-ce pas là le fils de Joseph [1] ? » Mais ce qui contribuait encore davantage à rehausser la beauté et la grâce de ses discours, c'était la spontanéité avec laquelle les comparaisons, pour expliquer sa pensée, semblaient jaillir des objets environnants et des sujets les plus ordinaires. Nous serons plus tard à même d'apprécier l'importance de cette considération, lorsque nous étudierons les paraboles proprement dites de notre Sauveur ; quant aux images plus abrégées, aux *fabellæ breviores*, comme Quintilien les appelle, cette facilité évidente à s'en servir devait les rendre plus frappantes et plus intéressantes. Les campagnes déjà blanches lui suggèrent la pensée de la moisson spirituelle déjà mûre pour la faucille [2]. Le figuier qui bourgeonne lui fournit une leçon sur la venue du royaume de Dieu : « Voyez, dit-il, le figuier et les autres arbres : ils commencent *maintenant* à pousser [3]. » Pendant qu'il fait son admirable sermon sur la montagne, les oiseaux qui voltigent au-dessus de sa tête lui offrent une magnifique image : « *Regardez* les oiseaux de l'air ; » et les lis dont, selon les rapports des voyageurs, ces campagnes sont couvertes, lui inspirent cette comparaison plus gracieuse encore : « Considérez les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent, cependant je vous déclare que Salomon [4] même, avec toute sa magnificence, n'a jamais été si bien vêtu que l'est un

[1] Saint Luc, IV. 22. [2] Saint Jean, IV. 35. [3] Saint Luc, XXI. 21.

[4] Salomon est le Crésus de la poésie orientale. Le prince des poètes persans, Hafez, offre quelque part une image analogue : « Lorsque la rose s'élève dans l'air comme Salomon. » La rose occupe dans la littérature persane la place que le lis occupe dans la littérature hébraïque.

de ces lis[1]. » Puis toutes les opérations qui ont lieu au foyer domestique, les circonstances les plus ordinaires de la vie, telles que l'action de moudre dans un moulin, la pâte qui lève, le trésor de la bonne ménagère, le gouvernement d'une maison, la culture de la vigne depuis sa plantation jusqu'à la vendange, le labourage des champs[2] et des jardins, la vie pastorale dans ses détails les plus minutieux, toutes ces choses lui fournissent les images les plus propres à rehausser la beauté de son discours et à expliquer sa pensée. En même temps, la vie plus raffinée et le luxe des classes élevées ne sont pas, entre ses mains, moins fertiles en enseignements. L'administration des domaines des grands; les missions de confiance qu'ils donnent à leurs serviteurs; leurs somptueux banquets[3], leurs fêtes nuptiales; les procédures légales et

[1] Saint Matth. VI. 26. 28.

[2] « Le vigneron émondera toutes les branches qui portent du fruit, afin qu'elles en portent davantage. » (*Saint Jean*, XV, 2). Le poète persan Saadi fait une magnifique application de cette figure, presque dans les mêmes termes : « Distribue en aumônes la dîme de tes biens, car plus un vigneron coupe les branches surabondantes de la vigne et plus elle donne de fruits. » (*Gulistan*, ch. II. Conte XI. X.)

[3] Nous ne pouvons résister à la tentation de faire ressortir, à l'aide d'une autre citation orientale, un trait important de la parabole racontée au chapitre XXII de saint Matthieu. Les hôtes si soudainement invités, apparaissent tous cependant revêtus de la robe nuptiale ou vêtement de fête (car γάμος exprime une fête) correspondant à ce que les Romains appelaient *cœnatorium*. Il ne se trouve parmi eux qu'une seule exception. Comme cet homme est sévèrement réprimandé et puni pour n'en être pas revêtu, et que ses compagnons sont des pauvres comme lui, nous devons supposer que de riches vêtements leur avaient été donnés, et que le convive qui se présentait sans cette robe nuptiale était coupable de négligence, sinon d'une faute plus grave encore. Or, Fakr-Eddin Razi nous apprend que Jaffar, fils de Yaya, qui vivait au temps du grand Calife Haroun-al-Raschid, donnait dans son palais des banquets secrets, où les invités se revêtaient de robes de diverses couleurs, rouges, jaunes, ou vertes et que la coupe prohibée circulait librement parmi eux. Un jour, il avait assemblé dans son palais tous ses compagnons de table à l'exception d'un seul, dont le nom était Abb-al-Melik, et il avait donné ordre à son portier de ne laisser entrer que lui seul. Or, il advint qu'il y avait à la cour une autre personne du même nom, homme de mœurs austères, que Jaffar avait en vain essayé d'attirer à ses orgies. Le hazard voulut qu'il vint trouver le maître de la maison pour affaire : il déclina son nom et le portier, qui ne le connaissait pas, le laissa entrer. Les convives, à sa vue, demeurèrent stupéfaits; mais lui, sans se déconcerter, se joignit à eux, en disant : « Apportez-moi un de ces riches vêtements; » et ce ne fut qu'après qu'il eut été revêtu de la sorte, qu'il demanda une coupe de vin. (*De Sacy*, Chrest. Arabe, p. 35-36 du texte).

jusqu'aux événements politiques de récente date servaient à Jésus de texte pour les plus admirables leçons. Enfin on a tout lieu de supposer que certaines paraboles, minutieusement détaillées et circonstanciées, comme celle du mauvais riche et de Lazare, étaient fondées sur des faits réels et faisaient allusion à des personnages et à des événements bien connus.

Si nous venons, en outre, à considérer que, dans presque tous les cas, ces paraboles ne pouvaient pas avoir été préparées ou servaient de réponse à des questions soudainement posées, nous ne serons pas surpris qu'elles aient causé tant de plaisir à ses auditeurs, et que ceux-ci aient trouvé ses paroles vraiment pleines d'élégance et de grâce. Ce que nous avons dit, nous permettra d'expliquer la magnifique description que notre Seigneur nous donne de son propre mode d'enseignement. Après la remarquable série de paraboles que renferme le troisième chapitre de l'Evangile selon saint Matthieu, dans lequel l'Eglise est tour à tour représentée sous le symbole d'un champ, d'un trésor, d'une perle et d'un filet, notre Sauveur, après les avoir expliquées à ses disciples, leur adresse les paroles suivantes : « Avez-vous bien compris toutes ces choses? » — « Oui, lui dirent-ils. » Il ajouta : « C'est pour cela que tout docteur, instruit de ce qui regarde le royaume du ciel est semblable à un père de famille, qui tire de son trésor ce qu'il y a de nouveau et de vieux[1]. » Après avoir fait usage de différentes paraboles dont quelques-unes sont empruntées aux circonstances de la vie ordinaire, comme l'ensemencement des champs ou la pêche des poissons; d'autres à des événements qui se présentent plus rarement, comme un trésor ou une perle précieuse que l'on trouve; notre Seigneur demande à ses apôtres s'ils ont saisi le sens de ces comparaisons. Ceux-ci répondent affirmativement. *Donc*, reprend le Sauveur, c'est-à-dire puisque vous trouvez ces images si claires, vous y voyez une preuve de l'habileté et de la sagesse de celui qui vous enseigne les vérités de la religion.

[1] Saint Matth. V. 51-52.

Il est semblable à un économe prudent qui, après avoir soigneusement rassemblé des provisions de toute espèce, parmi lesquelles sont des objets neufs et d'autres plus anciens, sait toujours l'endroit précis où il trouvera la chose dont il a besoin. Ainsi le bon maître, qui a enrichi son esprit des trésors d'une érudition variée, sera toujours prêt, selon les exigences de son enseignement, à mettre la main sur ce qui lui sera nécessaire et à recourir à l'expérience des temps anciens aussi bien qu'à des idées nouvelles : il adaptera à sa doctrine les maximes, les proverbes et les sentences des sages qui ne sont plus, ainsi que les événements de l'histoire; en même temps, il saisira toutes les actualités ou les objets présents et en tirera d'utiles leçons pour ses disciples.

Nous avons vu avec quelle perfection admirable Jésus-Christ accomplissait cette mission. Non-seulement ses auditeurs trouvaient ses paroles pleines de grâce, mais encore ils remarquaient entre son enseignement et celui de leurs docteurs ordinaires une différence si profonde, qu'ils l'exprimaient en disant que « Jésus les instruisait comme ayant autorité, et non pas comme les scribes et les pharisiens[1]. » Sans parler ici d'un sens plus important et plus remarquable que nous espérons ultérieurement tirer de ces paroles, nous pouvons aisément expliquer ce que les Juifs voulaient dire par cette allusion à l'enseignement des pharisiens et des docteurs de la loi. En effet, nous pouvons avancer ici que leur doctrine est parfaitement représentée par les leçons qui sont rapportées dans les écrits juifs, contenant les paraboles et les maximes des anciens rabbins. Nous n'avons ni le loisir, ni l'espace nécessaire pour prouver cette assertion; mais rien ne serait plus facile à faire. Nous pourrions montrer que saint Jérôme s'en réfère à l'interprétation traditionnelle des Juifs telle qu'elle existe dans le Talmud, qu'il la suit même dans sa propre version, et, si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à consulter ses commentaires sur Osée. C'est ainsi encore que l'on retrouve

[1] Saint Matth. VII. 29.

dans saint Ephrem quelques gloses particulières qui portent évidemment le cachet de la tradition et, par une coïncidence curieuse, s'accordent avec le Coran[1], lequel a sans aucun doute puisé ses informations aux sources juives. Saint Jacques d'Édesse, citant une de ces histoires au sujet de Melchisédech, nous apprend qu'il l'a reçue des traditions juives[2]. Saint Jacques de Sarug suit son exemple[3]. Si donc nous avons le droit de considérer les histoires juives, rapportées par des écrivains postérieurs, comme des traditions qui remontent à des époques infiniment plus reculées, cette circonstance nous autorisera à comparer l'enseignement de notre Sauveur avec celui des rabbins, et le résultat de cette comparaison coïncidera avec l'opinion émise par le peuple et que nous avons citée précédemment. L'enseignement des docteurs juifs et de ceux qui expliquaient la loi était frivole, trivial, puéril et s'arrêtait à toutes sortes de distinctions mesquines, de discussions pointilleuses en tout ce qui concernait les cérémonies ou les prescriptions morales de la loi. Nulle part nous n'y voyons la main d'un maître saisir de grands principes et les exposer au grand jour; nulle part, on n'y trouve une vue large, généreuse, élevée, soit de la loi en général, soit même d'un précepte en particulier. Il eût été impossible de définir le caractère de cette doctrine en des termes plus forts et plus justes que ne le fait notre Seigneur, lorsqu'il leur reproche de payer la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, pendant qu'ils négligent les choses les plus importantes de la loi, la justice, la miséricorde et la foi; de faire passer leurs boissons de peur d'un moucheron et d'avaler un chameau[4]. Rapproché d'un pareil enseignement, combien celui de notre Seigneur devait paraître large, sain, plein de vigueur et de noblesse! Là, en effet, l'esprit de

[1] Ainsi, par exemple, il dit que Jacob savait que le récit que ses fils lui faisaient de la mort de Joseph était faux; on trouve la même assertion dans le Coran (Sur. Jusuphu). Saint Ephrem dit encore que le roc frappé par Moïse produisit douze fontaines (Op., tome I, p. 263); la même opinion est exprimée dans le Coran (Sur. II.)

[2] Saint Ephrem, tome I, p. 273.

[3] Ibid., p. 274.

[4] Saint Matthieu, XXIII.

la loi avait été saisi, clairement défini, et une loi nouvelle et plus sublime avait été greffée sur ce tronc vivace, dans le cours du sermon sur la montagne, auquel les Juifs rendaient un juste tribut de louanges et d'admiration. Cette loi nouvelle était évidemment la conséquence légitime de l'ancienne, c'était le fruit dans toute la perfection de sa maturité. Quant aux comparaisons que Jésus introduisait dans son enseignement, au lieu d'augmenter l'embarras et la contrainte comme faisaient celles des rabbins, elles simplifiaient au contraire, elles expliquaient ce qu'il voulait dire de la manière la plus heureuse, et contribuaient à rehausser encore toute idée grande et généreuse du devoir.

Ce que nous venons d'écrire nous aidera au moins à faire un pas vers la solution de la question que nous avons posée à notre point de départ, à savoir : pourquoi notre Seigneur a-t-il choisi le mode d'enseignement par paraboles, et pourquoi les apôtres ne l'ont-ils pas fait? Parce qu'il importait à Jésus-Christ de réclamer et de s'assurer le titre de maître en Israël, et aussi d'éloigner du théâtre de ses prédications les faux docteurs qui l'occupaient et qui avaient si complétement perverti l'ancienne loi ; car il était nécessaire de la purifier des souillures dont ils l'avaient couverte avant que la nouvelle vînt la compléter. Cette opération préliminaire, que l'on pourrait peut-être appeler la partie agressive de la mission du Sauveur, ne devait pas s'accomplir sans qu'il fût obligé de déployer une grande force de volonté, une vigueur inébranlable, j'allais presque dire une certaine violence. C'est à cette cause qu'il faut attribuer ces foudroyants et magnifiques morceaux d'éloquence dans lesquels Jésus-Christ démasque toute l'hypocrisie, toute la méchanceté, tous les vices secrets des pharisiens. Comment cette œuvre de puissance serait-elle arrivée à bonne fin, si Jésus ne s'était montré en tous points l'égal de ses rivaux dans ce que leurs dupes et le peuple entier considéraient comme de la sagesse, si même il ne s'était assuré une supériorité marquée sur eux dans le mode d'enseignement qu'ils avaient exclusivement adopté? Et effectivement nous

voyons que bien qu'il n'eût pas été élevé dans leurs écoles, qu'il ne fût affilié à aucune de leurs sectes, qu'il ne fût dans la familiarité de nul d'entre eux et, par conséquent, qu'il eût contre lui une coalition des pharisiens, des sadducéens, des prêtres et des docteurs chez lesquels une haine commune avait fait taire momentanément toutes les haines particulières, nous voyons, dis-je, que malgré tant d'obstacles, il obtint le titre que tous ambitionnaient, celui de maître, de docteur[1], de rabbi. Mais si cela était nécessaire pour lui, il n'en était pas de même de ses disciples. Au contraire, comme ils ne devaient avoir qu'*un seul maître*, *Jésus-Christ*, il leur était interdit de prendre le même titre ou même d'aspirer à le recevoir.

Mais outre la nécessité où se trouvait notre Seigneur de se placer dans une certaine position pour pouvoir jeter les fondements de la religion chrétienne sur le terrain de la révélation primitive, il existait encore une autre raison qui devait, en quelque sorte, le contraindre à adopter le mode d'enseignement par paraboles. C'était que, dans toute l'étendue de l'Orient, l'idée de la sagesse se rattachait à cette sorte de discours figuré. Salomon, le type même de la sagesse, était le grand écrivain de paraboles ou de proverbes parmi les Juifs. Lorsque la reine de Saba vint le trouver, c'était expressément pour éprouver sa sagesse par des énigmes ou questions captieuses[2] qui, à cette époque, étaient semblables à des paraboles[3]. Voici en quels termes l'Ecclésiastique fait la description d'un sage : « Le sage recueillera la sagesse des anciens... Il retiendra le récit des hommes célèbres, et il entrera en même temps dans les mystères des paraboles. Il pénètrera le secret des proverbes, et il se nourrira du sens caché des paraboles[4]. » Jérémie a rendu célèbre la sagesse des habitants de Théman.

[1] Saint Luc, V. 5. —VIII. 24. 45, et al. passim. Ce mot d'Ἐπιστάτης est particulier à saint Luc dans le Nouveau Testament.

[2] Ménandre et Dius, les historiens de Tyr, dont Eusèbe nous a conservé des fragments, nous apprennent que Salomon et Hiram entretenaient leur amitié, en s'envoyant mutuellement des énigmes à résoudre.

[3] Jud. XIV. 14. [4] Eccles. XXXIX. 1. 3.

la capitale des Iduméens[1]. Et Baruch nous dit en quoi consistait cette sagesse, lorsqu'il parle « de ces enfants d'Agar qui recherchent une prudence de la terre, ces marchands de Merrha et de Théman, et *ces conteurs de fables et ces inventeurs de la prudence et de l'intelligence*[2]. Nous pourrions encore ajouter de nombreux exemples. Mais cette opinion prévalait dans tout l'Orient. L'histoire d'OEdipe en est une preuve. Esope est la personnification de cette sagesse orientale dans la Grèce antique ; et l'on peut retracer l'origine de ses fables, à travers le texte arabe de Lokman (surnommé le sage) et les écrits du persan Bidpay (plus généralement connu sous le nom de Pilpay) jusqu'à l'Hipoladesa des Indiens ; généalogie aussi incontestable que celle de nos chiffres qui nous sont venus de l'Inde par l'Arabie. Les Arméniens se trouvent reliés à cette chaîne par les fables de Vartbran. Le Gulistan, ou jardin des roses de Saadi, un des plus beaux poèmes orientaux, auquel nous avons déjà fait allusion dans une note précédente, consiste tout entier dans une série de courts récits ou paraboles mises en ordre, dont quelques-unes ne renferment souvent que la maxime d'un sage, et qui toutes sont suivies d'une strophe, parfois pleine d'une délicieuse fraîcheur, qui en contient la morale ou l'application. Et, pour ne pas multiplier les exemples, il suffira de dire que cette forme d'enseignement exerce une si grande influence sur les mahométans, que la défense de boire du vin, devenue aujourd'hui un des principaux articles de leur code religieux, repose tout entière, non pas sur le Coran, mais sur une parabole contenue dans le Taulim, le second de leurs livres sacrés. Ainsi donc, puisque dans le pays et à l'époque où vivait notre Seigneur, l'idée de la sagesse se rattachait d'une manière si étroite à l'enseignement sous forme de comparaisons et de paraboles, puisque d'ailleurs cette opinion n'était pas le résultat d'un caprice, mais qu'elle était en harmonie avec la définition des livres saints et avec le caractère de ceux qui étaient publiquement

[1] Ez. XXV, 7. [2] Bar. III, 23

reconnus pour des sages, il convenait à Jésus-Christ de se conformer à cette manière de voir si profondément enracinée dans les esprits, de façon à se concilier l'attention et le respect que méritait un sage. Que dis-je? il était absolument nécessaire qu'il se mesurât avec Salomon, sur son propre terrain, et qu'il adoptât la forme particulière sous laquelle le roi d'Israel avait fait admirer sa sagesse, afin qu'il pût hardiment et en toute confiance dire aux Juifs : « Il y a ici plus que Salomon! » La signification de ces paroles est indubitablement bien profonde et très-sérieuse. En effet, comme le don de sagesse avait été conféré à ce grand roi en des termes qui excluaient toute espèce de rivalité de la part des hommes[1], revendiquer d'une manière aussi hardie, aussi absolue la prééminence sur lui, et cela chez celui qui le premier avait fait voir que c'était surtout dans l'humilité que consistait la sagesse, équivalait à une déclaration de la supériorité et de la divinité de sa nature. Car nul autre que celui qui avait donné la sagesse à Salomon ne pouvait posséder plus de sagesse que lui.

Ces motifs pour adopter le seul mode d'enseignement qui plût aux Juifs et qui commandât leur estime, donneront en partie l'explication de ces terribles passages où notre Seigneur semble vouloir dire qu'il leur parle exprès en paraboles, afin qu'ils ne le comprennent pas[2]. En effet, nous voyons que cette nécessité ne tenait qu'à eux, et que la difficulté d'entendre et de voir ce qui en résultait était le fruit de l'obstination avec laquelle ils continuaient à s'attacher à une méthode aussi imparfaite.

Mais l'intelligence des passages de ce genre deviendra peut-être plus facile par suite de notre prochaine considération, laquelle nous amène à l'objet principal de notre dissertation. Si nous examinons avec soin tout le *système* d'enseignement

[1] « Je t'ai donné un cœur sage et intelligent, en sorte qu'il n'y a jamais eu d'homme avant toi semblable à toi et qu'il ne s'en élèvera point après toi. » (*Rois*, III, 12).

[2] Matth. XIII, 13.

en paraboles, adopté par notre Seigneur nous verrons qu'il correspond aux prophéties de l'ancienne loi ; en un mot, que l'on retrouve dans ces paraboles le germe de tous les dogmes du christianisme, comme l'histoire d'Israël et de Juda, du Christ et de son règne se trouve dans les prophètes. De même que dans les écrits de ses derniers, il est rare que nous trouvions un contexte pour continuer ce qui vient d'être dit sur les différents sujets qu'ils traitent, et que nous sommes alors obligés de compléter nous-mêmes la trame commencée à l'aide de fragments et de morceaux rapportés, ce qui exige une étude profonde et des recherches sérieuses ; ainsi les paraboles nous offrent une grande variété de leçons, en apparence indépendantes les unes des autres et qui, prises isolément, ne donnent que des résultats partiels, tandis que si l'on vient à les comparer entre elles et à les rapprocher, elles jettent un jour merveilleux sur la théorie tout entière de la religion et de l'Eglise. C'est pourquoi, si les prophéties paraissaient généralement très-obscures et souvent inintelligibles à ceux qui les entendaient ou les lisaient pour la première fois, si elles ne faisaient que les irriter et parfois même que les endurcir davantage ; en vertu d'une loi analogue, les paraboles qui se rapportaient à un système dont l'organisation était loin d'être complète, devaient nécessairement être inintelligibles, excepté dans les cas où, semblables aux prophéties, dont l'accomplissement était imminent, elles faisaient allusion au commencement du règne de l'Evangile. Or, comme la première condition pour établir ce règne était de renverser l'état actuel des choses et ceux qui la soutenaient, il était naturel que, dès son principe, il soulevât l'irritation et la haine de ces malheureux que leur obstination dans la perversité endurcissait encore. En même temps, il pouvait se faire (comme cela est arrivé en effet) qu'une parabole adressée en réponse à une question, tout en remplissant parfaitement son objet présent, renfermât dans son sein des trésors de sagesse dont l'Eglise future était destinée à profiter et qui devaient nécessairement échapper à l'œil d'un observateur superficiel. Expliquons notre pensée par un exemple.

On trouve, au treizième chapitre de saint Matthieu, une série de paroles qui ont rapport au *royaume du ciel*, c'est-à-dire à l'Église. Il n'était pas absolument nécessaire qu'elles fussent toutes prononcées à la fois. La première d'entre elles, la parabole du semeur, existe dans les trois premiers évangiles, et tous les évangélistes remarquent qu'elle s'adressait à une grande multitude[1]. La vérité est qu'on peut la considérer à juste titre comme la parabole préliminaire, comme celle qui sert d'introduction à la série tout entière. En effet, les dispositions nécessaires pour recevoir avec profit les paroles de Jésus-Christ, y sont exposées en détail, et son ministère y est défini et décrit. Quant aux autres paraboles, on peut les prendre dans l'ordre suivant. 1° La semence jetée par Jésus-Christ dans le champ du monde, en y comprenant même celle qui était tombée sur une terre bien préparée, devait bientôt être livrée aux ravages de l'ennemi. Une herbe parasite allait être semée dans le même terrain et ne tarderait pas à croître au milieu du bon grain; c'est-à-dire qu'au sein même de l'Église et parmi les fidèles, la corruption, les vices et les scandales prendraient naissance un jour : c'est la parabole de l'ivraie[2]. 2° L'action de semer ce bon grain se subdivise évidemment en deux opérations : l'une a rapport à l'individu, l'autre à l'Église et au monde en général. D'abord il est essentiel que le cœur de ceux auxquels cette doctrine s'adresse soit dans certaines dispositions pour qu'elle y fructifie; puis lorsque plusieurs personnes l'auront reçue en elles, la réunion de ces personnes formera l'Église. Ainsi donc, aux yeux de chacune d'elles, cette semence de la vraie doctrine possède une importance, une valeur immense; c'est le trésor, la perle précieuse qui doit être achetée à tout prix et par le sacrifice de tout le reste[3]. Une fois profondément cachée dans le cœur, cette doctrine est comme un levain dont la présence se fait sentir de tous les côtés, et dont l'esprit met toute la

[1] Saint Matth. XIII. 3. — Saint Marc, III. 3. — Saint Luc, VIII. 4.

[2] Saint Matth. XIII. 24.

[3] Saint Matth. XIII. 44-45.

société dans un état de fermentation[1]. 3° La semence qui, dans le principe, est quelque chose de petit, de caché, d'imperceptible, s'élèvera plus tard du sein de la terre ; le grain de sénevé longtemps enseveli deviendra un arbre sur lequel les oiseaux du ciel viendront se reposer[2]. Une partie seulement de toutes ces exhortations s'adressait aux Juifs : leur devoir se bornait à recevoir la doctrine du Christ, à la conserver précieusement au fond de leur cœur, et à être prêts à tout sacrifier pour la posséder. Le reste consistait en prophéties et appartenait au domaine de l'avenir : aussi, à cette époque, ni amis ni ennemis ne pouvaient-ils le comprendre. Il fallait que les prédictions fussent accomplies et comme nul, excepté notre Seigneur lui-même, ne savait ce que devait être son royaume, c'est-à-dire son Eglise, nul, jusqu'à ce que le temps fût venu, ne pouvait apprécier toute la beauté de ces applications. Enfin ce temps est arrivé, et nous allons voir quel admirable trésor de sagesse cet enseignement a mis en réserve pour nous.

Parmi tous ceux qui ont fondé une fausse religion ou une secte dissidente, il n'y en a pas un qui, soit qu'il se trouvât lui-même aveuglé par le fanatisme, soit qu'il trompât les autres par pure malice, n'ait promis et prétendu créer un système parfait. Le monde, s'il accepte leur doctrine, doit être régénéré, les élus seuls sont appelés à régner et même à exister : quant au mal et au péché, ils n'ont plus qu'à s'évanouir, comme par enchantement, en présence de leurs systèmes. Mahomet prêcha cette doctrine, et il se servit du glaive exterminateur pour la faire triompher. On la retrouve encore au fond de l'œuvre des prétendus réformateurs, en commençant par Wicleff et Jean Huss, qui enseignaient ce dogme funeste que le péché anéantit tous les droits, et en finissant par les anabaptistes qui inondèrent l'Allemagne de sang, par les puritains de Cromwell avec leur fanatisme brutal, par les mormons et les agapomenites avec leurs rêves

[1] Saint Matth. XIII. 33. [2] Saint Matth. XIII. 31.

insensés. Certes l'Église, à son berceau, aurait aisément pu inspirer aux hommes la même utopie; et à la vue des fidèles de Jérusalem qui semblaient n'avoir qu'un seul cœur à eux tous, ou de la communauté d'Alexandrie dont les membres étaient étroitement unis par les liens de l'amour, une personne confiante eût volontiers conçu l'espoir que le règne de la vertu allait s'établir à jamais sur la terre. Mais l'esprit de jalousie et de discorde ne tarda pas à faire disparaître un spectacle si doux. Toutefois ce ne fut qu'après un certain nombre d'années que ce principe erroné revêtit la forme d'une hérésie particulière. Il se retrouva au fond de toutes les hérésies en général; et toutes les sectes des premiers siècles en ont été plus ou moins infectées; il se révèle d'une manière sensible dans la doctrine des novatiens et des montanistes, mais il s'est incarné dans le donatisme. L'erreur qui servait de base à cette hérésie, à ce schisme, était que l'Église ne devait être composée que de membres purs et sans tache, et que toute portion de l'Église qui tolérait dans son sein, ou absolvait des hommes coupables d'une faute grave, était, par là même, séparée de la communion des fidèles. Le protestantisme est essentiellement donatiste, aussi bien dans les théories de la Haute-Église[1] qui veut séparer la branche du tronc, que dans les idées professées par ses *sectes évangéliques*, qui croient à une Église élue et invisible. Où trouver une réfutation à cette dangereuse théorie? Dans les paraboles que nous venons de citer, en y ajoutant celle-ci qui les suit et qui n'est que la confirmation d'une des précédentes : « Le royaume des cieux est encore semblable à un filet jeté dans la mer et qui renferme toutes sortes de poissons. Et lorsqu'il est plein on le retire, et, s'asseyant sur le rivage, on réunit les bons dans un vase, et

[1] La religion anglicane, outre ses innombrables sectes dissidentes, est divisée en deux parties : la *Haute-Église* dont les tendances sont dans le sens de l'unité catholique, et la *Basse-Église* ou *Église-Évangélique*, qui se rapproche beaucoup du calvinisme.

on jette les mauvais[1]. » Dans cette circonstance, notre Seigneur, en désignant les anges comme ceux qui sont chargés de faire cette répartition du bien et du mal, se réfère évidemment à l'explication qu'il a lui-même donnée de la parabole de l'ivraie. Pour juger de l'importance de ces paraboles, au point de vue qui nous occupe, le lecteur n'a qu'à ouvrir au hazard le premier traité de saint Augustin contre les donatistes qui lui tombera sous la main. Il ne tournera peut-être pas une page où ces deux paraboles ne soient ou citées textuellement ou désignées dans des allusions suffisamment significatives et accompagnées d'une image empruntée à saint Jean-Baptiste : « Le froment et la paille demeureront ensemble sur le sol de l'aire, jusqu'à ce que vienne enfin la saison de vanner[1]. » La phrase suivante : « *Novit Dominus triticum suum, novit et paleam,* » est presque devenue une expression proverbiale dans les écrits de ce Père de l'Eglise. Jamais il ne craint de fatiguer ses lecteurs en répétant les mêmes arguments ; ces images reviennent sans cesse sous sa plume, elles sont présentées sous tous les aspects et deviennent tour à tour des arguments dont il développe toutes les conséquences, ou des exemples dont il se sert pour faire comprendre ses propres raisonnements. Il est évident que ces paraboles renferment la solution de la question et que notre Seigneur y a soigneusement déposé la semence d'une doctrine, qui ne devait parvenir à sa maturité que longtemps après que ceux qui l'avaient entendue de sa bouche auraient cessé d'exister.

Prenons maintenant un autre exemple de ces paraboles qui semblent avoir été faites pour servir de comparaisons dans le cours d'un discours, et qui ont acquis aujourd'hui une immense importance dans l'Eglise. Parmi les dangers auxquels les disciples de notre Seigneur étaient surtout exposés, il faut compter une extrême facilité à revêtir les apparences de ce faux zèle, si commun au siècle où ils vivaient et

[1] Saint Matth. XIII. 47. [2] Saint Matth. III. — Saint Luc, III.

qui passait alors pour l'indice d'une grande vertu. En effet, il est bien difficile aux hommes, surtout s'ils sont laissés à eux-mêmes, de se dépouiller entièrement de leur caractère national. Des symptômes de ce péril ne tardèrent pas à se montrer. On vit s'élever parmi ces enfants de l'Evangile de petites contestations pharisaïques, pour savoir à qui appartiendrait la première place[1]; puis ils en vinrent à désirer la condamnation de ceux qui résistaient à leur Maître[2] et à gourmander les petits enfants qui, selon eux, s'approchaient de lui avec trop de familiarité[3]. Avons-nous besoin d'ajouter que les pharisiens ne mettaient notre Seigneur au rang des gens qu'ils méprisaient, c'est-à-dire des pécheurs et des publicains, qu'à cause de la charité dont il faisait preuve à l'égard de ces malheureux? A chacune de ces deux classes d'hommes, à ses apôtres et aux orgueilleux pharisiens, il proposa en des occasions difficiles, selon toutes les apparences, la même parabole; celle de l'homme qui, possédant cent brebis et ayant perdu l'une d'entre elles, laisse les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert, c'est-à-dire au milieu de pâturages privés d'enceinte et situés sur un terrain accidenté, pour courir après celle qu'il a perdue. Dans saint Matthieu cette parabole est destinée à faire voir combien l'ame du moindre de ses enfants est précieuse aux yeux de Dieu, et à répondre à une de ces questions si difficiles auxquelles nous avons fait allusion et que lui posaient ses disciples. « En ce moment, les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : Qui, selon vous, est le plus grand dans le royaume des cieux? — et Jésus appelant un petit enfant le plaça au milieu d'eux, etc.[4]. » Et ainsi, après avoir flétri le péché commis par celui qui cause la perte d'un de ces petits enfants ou qui le scandalise, il arrive à parler du vif désir que Dieu éprouve d'assurer son salut. C'est alors que vient la parabole de la brebis égarée avec cette conclusion : « Ainsi ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les

[1] Saint Luc, XXII. 24.
[2] Saint Luc, IX. 54.
[3] Saint Matth. XIX. 13.
[4] Saint Matth. XVIII. 1-2.

cieux qu'un seul de ces petits périsse[1]. » Dans saint Luc, ce sont les publicains et les pécheurs qui se sont rassemblés autour du Sauveur, et les pharisiens se prennent à murmurer, en disant : « Cet homme reçoit les pécheurs et mange avec eux. » Il leur répond par la même parabole, mais il en tire une déduction différente : « Je vous dis qu'il y aura de la joie dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence[2]. »

Cette parabole a donc spontanément jailli des lèvres du Sauveur pour faire ressortir par des exemples deux points d'une utilité immédiate : 1° pour apprendre à ses disciples, qu'au lieu de se disputer la première place et de mépriser les petits enfants, ils devraient au contraire les prendre pour modèles, car ils sont les favoris du ciel et Dieu éprouve la même sollicitude pour leur salut qu'un bon pasteur pour la sûreté d'une brebis égarée ; et 2° pour leur faire savoir que, de même qu'une brebis perdue et retrouvée est plus chère au bon pasteur que toutes celles qui sont demeurées au bercail, ainsi il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se convertit que pour une multitude d'ames justes. Mais à peine notre Seigneur a-t-il dit dans une autre circonstance : « *Je suis le bon pasteur*, » et s'est-il dépeint lui-même ailleurs sous les traits de ce personnage, que ses paroles jettent une lumière nouvelle sur la parabole dont nous venons de nous occuper, et nous la présentent sous une forme infiniment plus touchante et plus propre à nous consoler. Nous n'en cherchons plus l'application immédiate, nous ne la considérons plus comme une comparaison : elle devient un portrait de Jésus-Christ et nous le montre dans ses rapports avec les Juifs, avec chaque ame individuellement, avec chaque pénitent depuis Magdeleine, Pierre et Paul, jusqu'à celui qui a écrit ces lignes et celui qui les lira. Mais comment l'orgueilleux pharisien, ou le disciple inintelligent, ou même le plus brillant des anges, à moins d'être doué de prescience, aurait-il pu comprendre tout ce qu'il avait de beau, de réel et de touchant dans cette para-

[1] Saint Matth. XVIII. 1-2. [2] Saint Luc, XV. 1-7.

bole, jusqu'au jour où le bon pasteur, à la poursuite de la brebis égarée, devait parcourir la longue et douloureuse route du jardin des Olives à Sion, de Sion au Calvaire; et être vu, montant péniblement le long de ce chemin sanglant, et portant la cause de tant de souffrances sur ses épaules meurtries sous le faix de la croix? Tant que le monde existera, cette courte parabole qui, dans le principe, ne paraissait qu'une comparaison heureuse et pleine de grâce, continuera à verser la consolation dans plus d'un cœur affligé, à éclairer plus d'un esprit plongé dans les ténèbres et à inspirer à plus d'une ame de pieuses pensées de reconnaissance.

Considérons attentivement ces deux séries de paraboles, et nous n'hésiterons pas à dire qu'un catholique seul peut les comprendre parfaitement ou en faire l'application. Aux yeux d'un protestant, elles n'auront d'autre signification que celle qu'elles avaient aux yeux des Juifs. La première série lui fera comprendre que la religion chrétienne était un trésor, une perle qu'on ne pouvait acquérir au prix de trop de sacrifices. Mais, s'il s'en tient aux homélies et à la croyance populaire de son Eglise, il doit nécessairement soutenir, non pas que l'ennemi a semé de l'ivraie parmi le froment de Jésus-Christ, mais que tout le bon grain est demeuré stérile, que la plus grande partie de la semence a pourri dès le principe ou n'a donné naissance qu'à de mauvaises herbes, et que si quelques rares épis sont venus au jour, ils n'ont pas tardé à se flétrir, à languir et à mourir; de sorte que le champ n'a pas produit plus de fruits que le chemin ou le roc qui avaient reçu le reste de la semence. En effet, il faudrait montrer la parabole sous ce point de vue, pour la mettre en harmonie avec l'opinion de ceux qui prétendent que toute la chrétienté a été, durant plusieurs siècles, plongée dans l'idolâtrie. Puis si, pour extraire de cette parabole quelque théorie protestante touchant l'Eglise, on suppose que la mauvaise semence indique l'erreur dans la doctrine aussi bien que le scandale dans les mœurs, de telle sorte que l'Eglise devienne une espèce de confédération de mille communions différentes ou,

comme l'anglicanisme, tolère paisiblement dans son sein l'existence de sectes dont les nuances varient à l'infini ; alors on se met en contradiction ouverte avec l'histoire qui nous dit comment cette parabole s'est réalisée. En effet, l'Eglise a invariablement repoussé tout système qui était en opposition avec elle, et n'a jamais permis à aucun d'eux de planter sa tente auprès de la sienne. D'ailleurs, voici que s'offre à nous l'image de l'arbre qui naît d'un grain de sénevé, et elle suffit pour renverser toute cette théorie. L'idée d'un seul arbre qui n'a qu'une seule racine et dont toutes les branches puisent la vie dans un tronc commun, ne saurait trouver son application dans aucun autre système que celui de l'unité catholique. Il est donc facile de voir comment les paraboles, dans lesquelles notre Seigneur fait la description de l'Eglise à venir ou trace quelqu'un de ses principaux caractères, ne peuvent recevoir leur signification réelle que parmi les catholiques et ne se vérifient que dans notre Eglise. Quant à la magnifique parabole de la brebis égarée, quelque pénible qu'une pareille vérité soit à constater, nous ne saurions hésiter à l'affirmer, il n'y a qu'un catholique qui puisse en faire l'application dans toute sa plénitude. Sans doute, d'autres que lui pèchent, se repentent et croient se sentir pardonnés, si telles sont les tendances de leurs opinions religieuses. Quelques-uns encore, parmi les protestants[1] qui s'efforcent d'imiter les institutions catholiques, peuvent chercher leur pardon dans des simulacres de confession et d'absolution, l'une et l'autre balbutiées sous le coup d'une censure épiscopale. Mais la grâce a créé un système qui, à l'aide d'opérations dont l'effet est certain, fait sentir au pécheur repentant et lui donne l'assurance infaillible que, dans tout le cours de sa vie errante, il a été miséricordieusement suivi de près par un ami tendre et constant, qu'il a été ramené par la douceur dans la voie droite, qu'une main délicate a allégé pour lui le poids de son fardeau, soulagé les peines de son cœur et adouci l'amertume de ses souffrances,

[1] Allusion aux *puseyites* dont les évêques anglicans réprouvent les tendances et les pratiques catholiques.

que les épines qui s'étaient enfoncées dans sa chair n'en ont pas été violemment arrachées, mais retirées avec précaution, que chaque plaie, chaque contusion a été soigneusement sondée, afin d'être nettoyée, fermée et habilement pansée; puis, quand l'appareil a été posé sur ses blessures, que la même main bienfaisante l'a doucement ramené au foyer paternel, comme une nourrice porte son enfant. Ce système ou plutôt cette puissance de la grâce, qui permet au pécheur de connaître le jour, l'heure et le moment précis où il redevient l'enfant de Dieu, ne se trouve nulle part, non, nulle part ailleurs que dans le sein de l'Église catholique, le véritable bercail du Dieu vivant. En voulons-nous une preuve courte, mais péremptoire? Nulle part ailleurs on ne rencontre, prêt à toute heure du jour, le banquet auquel les anges sont invités à se réjouir de ce que la brebis égarée a été retrouvée. Nulle part ailleurs la communion n'est considérée ni donnée comme un gage de repentir. Que le cœur d'un protestant soit rempli de contrition et de douleur, il pourra s'écouler des mois entiers sans que son ministre juge à propos d'ajouter un jour de communion à ceux qui sont marqués par le règlement de la paroisse; mais dans l'Eglise catholique, quelle différence! le pénitent s'élance, plein d'amour et de joie, au banquet de la vie; de la place de Magdeleine, aux pieds de Jésus, il vole à la place de saint Jean, sur le sein du Sauveur.

Si, grâce aux dispositions de l'Eglise, cette parabole s'accomplit à la lettre parmi nous, son application morale n'offre pas un tableau moins touchant. Comme cette image était chère aux premiers chrétiens! Ils la sculptaient sur leurs tombes, la reproduisaient sur les murs de leurs catacombes et en émaillaient leurs verrières. Avec quelle douceur et quelle éloquence, ce type de leur Seigneur, sous les traits du bon pasteur et portant sur ses épaules la brebis égarée, devait parler à leur cœur de la miséricorde qui avait consommé l'œuvre de leur conversion. Le pécheur pouvait-il être traité avec plus de tendresse que de se voir représenté sous la forme d'une brebis, et ainsi rapproché de l'agneau de Dieu? Il était

donc bien naturel qu'une institution fondée dans le but d'arracher à une ruine certaine des ames tombées dans les plus terribles égarements, adoptât le même emblème et le même nom. De cette façon, les saintes religieuses qui se sont vouées à cette œuvre de salut ont toujours présente à l'esprit la pensée de la charité avec laquelle elles doivent remplir leurs devoirs, et de la précaution délicate avec laquelle il convient de toucher ces ames couvertes de plaies. C'est ainsi que dans une foule d'autres circonstances et de mille manières différentes les paraboles, que l'esprit d'un catholique trouve si facilement le moyen d'adapter à sa religion, exercent une immense influence sur les institutions et le langage de l'Eglise. Appeler les fonctions du ministère *les travaux ou la culture de la vigne*, donner au clergé le nom d'*ouvriers*, *operarii*, et surtout désigner l'évêque sous le nom familier de pasteur, ce sont là autant d'expressions qui se retrouvent fréquemment dans la bouche des catholiques, mais dont les sectes protestantes, même les anglicans, font, nous le pensons, très-rarement usage. Cette légère circonstance fait voir ce que nous avons déjà fait observer, c'est-à-dire que les paraboles s'adaptent admirablement à notre système.

Puisque nous avons parlé de l'application que notre Seigneur se fait à lui-même de la figure du bon pasteur, nous remarquerons que, s'il est le modèle des pasteurs, le caractère qu'il a revêtu à si juste titre est précisément celui que les pasteurs inférieurs des ames doivent, à leur tour, chercher à revêtir. Or, à l'esprit d'un catholique, cette théorie paraît parfaitement praticable, jusque dans le pénible devoir qu'elle impose d'être toujours prêt à donner sa vie pour ses brebis. Le protestantisme a eu ses prétendus martyrs, au nombre desquels l'Eglise d'Angleterre compte des évêques, Cranmer et Ridley, par exemple. Mais qui oserait soutenir un instant que ces hommes, ou d'autres parmi leurs coreligionnaires, ont donné leur vie pour leur troupeau, qu'ils se sont généreusement jetés entre leur peuple et l'iniquité et sont devenus les victimes d'un sacrifice volontaire? Mais saint

Thomas de Cantorbery, l'archevêque de Paris [1], saint Stanislas et saint Jean Népomucène, bien qu'il ne fût pas évêque, ont rempli ce précepte à la lettre. Le nombre de ceux qui se sont montrés prêts à accomplir ce sacrifice est plus grand encore.

D'après ce que nous avons dit, le lecteur voit que, selon nous, sous l'enveloppe de l'enseignement parabolique de notre Seigneur, on peut retrouver toutes les doctrines et tous les préceptes, qui devaient appartenir à l'Eglise qu'il était venu établir. Telle est en effet notre idée, et nous croyons qu'il est possible d'en pousser le développement plus loin encore. Sans parler de ces courts proverbes cités dans le courant d'un discours pour servir d'explication, ni de ces brèves comparaisons qui ne sont faites que pour rendre la pensée plus claire et dont tous les discours de notre Seigneur sont parsemés, si l'on ne veut tenir compte que des paraboles proprement dites, on remarquera qu'il existe une différence frappante dans le choix que les divers évangélistes en ont fait dans leurs écrits. On verra, pensons-nous, que saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs et dont le but principal était de leur montrer comment le christianisme devait se substituer à leur religion, a, pour ainsi dire, exclusivement rapporté les paraboles qui tendent à prouver l'objet qu'il se propose. Toutes celles qu'il consigne dans son évangile ont rapport au décret qui rejette les Juifs pour faire place au christianisme. Outre son treizième chapitre, avec cette longue série de paraboles, que nous avons citées plus haut, et qui toutes tendent à démontrer la nécessité d'embrasser la religion nouvelle, les suivantes sont les principales ou, pour mieux dire, les seules qu'il rapporte comme s'adressant aux Juifs : 1° Les ouvriers que le père de famille envoie à sa vigne et parmi lesquels ceux qui ont été appelés vers la onzième heure reçoivent autant que ceux qui ont porté tout le poids du jour. Cette image nous représente les gentils mis sur le pied de l'égalité avec

[1] Monseigneur Affre.

les Juifs[1]. 2° Les deux fils qui reçoivent l'ordre d'aller travailler : l'un fait semblant d'y aller et n'y va point (autre image des Juifs) ; — le second refuse d'abord, mais finit par s'y rendre ; ce sont les publicains et les pécheurs qui doivent entrer dans l'Église avant les pharisiens[2]. 3° La vigne louée à des vignerons qui ne voulurent pas en laisser recueillir les fruits par leur maître, mais qui maltraitèrent les serviteurs qu'il avait envoyés vers eux et qui tuèrent son fils. En punition de ce crime, la vigne devait être louée à d'autres vignerons. L'application de ces paroles se présentait de soi-même. Aussi, « les princes des prêtres et les pharisiens, ayant entendu ces paraboles, virent bien que c'était d'eux que Jésus parlait[3]. » 4° Le festin de noces, auquel ceux qui avaient été d'abord conviés ne furent pas jugés dignes de participer et dont les places furent occupées par des pauvres trouvés dans les carrefours ; cette image nous représente admirablement les gentils dédaignés par les Juifs[4]. La parabole des dix vierges parmi lesquelles cinq furent rejetées), et celle des talents furent adressées à ses disciples en particulier, bien que cette dernière puisse s'appliquer à l'objet auquel nous avons fait allusion précédemment, c'est-à-dire le rejet de ceux qui avaient négligé de faire fructifier les talents qu'on leur avait confiés[5]. On ne saurait guère douter que parmi la multitude de paraboles que prononça le Sauveur, celles-là n'aient été choisies à dessein par saint Matthieu pour prouver la thèse qu'il avait en vue ; les paraboles deviennent, en quelque sorte, la clef de tout son évangile. Puis, quand nous venons à considérer que le discours que Jésus tient à ses disciples, et dans lequel se trouvent les deux paraboles auxquelles nous avons fait allusion en dernier lieu, roule entièrement sur la destruction de Jérusalem ; si nous rapprochons ensuite les détails avec lesquels l'évangéliste dépeint, dans son vingt-troisième chapitre, la noble et violente indignation de notre Seigneur

[1] Saint Matth. XX. 5. [2] Ib. XXI. 28. [3] Ib. 45.
[4] Ib. XXII. 2. [5] Ib. XXV. 14.

contre les scribes et les pharisiens, du sermon sur la montagne que ce même évangéliste nous rapporte tout entier, et dans lequel la loi morale des Juifs est remplacée par une autre plus parfaite et où les modifications qu'elle a subies dans les derniers temps sont balayées, comme des toiles d'araignée, du sanctuaire; si, dis-je, nous faisons ce rapprochement, nous trouverons que l'évangile de saint Matthieu porte en soi la preuve qu'il a été écrit pour proclamer la chute du judaïsme.

Mais si les paraboles, de la conservation desquelles nous sommes spécialement redevables à saint Matthieu, indiquent toutes cette intention marquée de sa part, elles n'appartiennent pas moins, sous beaucoup d'autres rapports, à l'Eglise catholique, et, pour cette raison, il était impossible aux Juifs de les comprendre dans toute leur plénitude. Donnons un exemple à l'appui de ce que nous avançons. La parabole du festin de noces indiquait assez clairement aux pharisiens qu'ils avaient refusé l'invitation que Dieu leur avait faite de venir prendre part à son banquet, et que ceux pour lesquels ils ressentaient une haine profonde et un souverain mépris y avait été conviés à leur place. Mais ce qui suit ne les regarde plus. Parmi les invités de la seconde catégorie, il y en a un qui se présente sans être revêtu de la robe nuptiale, et qui se voit immédiatement expulsé de la salle du festin. Ce malheureux nous représente un homme qui, déjà chrétien, mais s'étant rendu indigne de ce titre auguste, est puni avec non moins de sévérité que les pharisiens. Comment ces derniers auraient-ils compris la force de cette déclaration? C'est à nous que l'intelligence en est réservée. Mais alors, aux yeux d'un chrétien, la scène tout entière change. La parabole ne lui représente point l'Eglise ou le royaume de Dieu sous son aspect le plus général ni au point de vue extérieur, mais elle lui montre ce qui appartient exclusivement aux enfants de ce royaume. L'œil des Juifs ne peut pas percer le mur d'enceinte qui leur dérobe la vue de ce sanctuaire. Quant à nous, l'Eglise nous invite à entrer et nous offre, non point une foi

aride et des préceptes pleins de sécheresse, mais un festin où l'on retrouve la joie et la paix du foyer domestique, et dont Dieu a daigné préparer lui-même la table, toujours somptueusement servie. Ce banquet est le symbole de l'unité intérieure : nous ne formons qu'une maison, qu'une famille, qu'un corps. Le royaume de Dieu est pour nous un festin, que dis-je? le festin par excellence ; il nous est aussi impossible de séparer l'idée d'une religion ardente et pratique de l'idée du banquet et du sacrifice eucharistique, que de nous figurer un logis sans foyer, ou une famille dans laquelle il n'y aurait pas une table commune. L'Eglise n'est pas seulement un lieu d'enseignement, c'est aussi un lieu de jouissances : elle est une salle de festin aussi bien qu'une salle de conférences. Et à quelle Eglise ce caractère s'applique-t-il à l'exclusion de toute autre? Entrez dans l'Eglise catholique (le type de l'Eglise considérée comme une abstraction), et vous y trouverez non-seulement une table, mais encore, s'il m'est permis d'avoir recours à une expression aussi familière, une table dont la nappe est toujours mise et qui semble vous dire qu'aujourd'hui un festin a eu lieu, que demain il y en aura un autre et que le jour suivant vous rendra la fête d'hier. Si un catholique se trouvait en présence d'un autre état de choses, s'il voyait l'autel nu et dépouillé de ses ornements, s'il apercevait ouvert et vide ce tabernacle, dans lequel on garde le banquet sacré toujours prêt à être servi, il en conclurait sur-le-champ, que ce lieu n'est plus destiné au culte, en un mot que ce n'est plus *une Eglise*, tant, dans sa pensée, ces deux choses sont intimement liées, l'Eglise et le festin. Retrouverons-nous ailleurs ce signe infaillible? Si nous entrons dans un local où se réunit une secte dissidente quelconque, la chaire qui, avec quelques siéges, en constitue tout l'ameublement, n'éveille pas en nous l'idée d'une fête. Passons maintenant dans une église anglicane ; bien que la piscine ait peut-être été remise à neuf tout récemment, et que deux nouveaux siéges en chêne sculpté aient été placés auprès de la table de communion, ce ne sont là néanmoins que des meubles que l'on recouvre lorsque la famille est absente du

logis. Nous ne saurions croire non plus que, dans l'esprit de la plupart des membres de l'Église anglicane, il existe une corrélation aussi évidente que naturelle entre leur religion et la table de communion, ni que, par une association d'idées tout instructive, ils pensent à cette dernière lorsqu'ils parlent *d'aller à l'Eglise*. Nul, nous le répétons encore une fois, nul excepté un catholique ne peut comprendre toute la portée de cette parabole. En effet, quand notre Seigneur la proposait aux Juifs, il parlait de son royaume, c'est-à-dire de son Eglise : par conséquent c'est à celle-ci qu'elle s'applique. Mais quand cette application est faite comme un cœur catholique doit nécessairement la faire, toutes les parties s'harmonisent de la manière la plus admirable, le tableau est parfait, tous ses détails sont pleins de beauté et féconds en enseignements de toute nature. Elle associe les deux idées de l'Eglise et de l'eucharistie, qui, en Jésus-Christ seul, sont presque corrélatives. Telle est l'unique solution d'un important problème, à savoir comment une parabole proposée au sujet de l'une peut admirablement s'appliquer à l'autre.

Saint Marc est d'accord avec saint Matthieu sur ce point comme sur tous les autres, c'est pourquoi nous ne ferons ici aucune remarque particulière sur son compte. Mais si l'on vient à étudier saint Luc, on découvre, à l'aide des paraboles consignées par lui, que son évangile tend vers un autre but et est animé d'un esprit différent. Il ne s'attaque pas aux Juifs, il ne s'efforce pas de déraciner leurs préjugés ni de prouver à ceux d'entre eux qu'il parvient à convertir, que le temps de leur religion et de leur nationalité est passé. Il écrit pour les Grecs et pour les néophytes du peuple hellène, c'est-à-dire pour des gens avec lesquels il n'était pas difficile de s'entendre sur ce dernier point ; aussi son objet est-il de mettre sous leurs yeux la supériorité de la morale de Jésus-Christ et de leur faire sentir la beauté de sa religion, en leur démontrant l'influence qu'elle exerce sur le caractère et la nature de l'homme. Il y a plusieurs paraboles qui lui sont communes avec saint Matthieu, telles sont celles du semeur, des

cent brebis, de la vigne et des ouvriers, enfin, celle du festin de noces. Les paraboles du grain de sénevé et du levain, se trouvent aussi dans son évangile, mais ne semblent pas appartenir à une série qui se rapporterait à l'Eglise. Quant aux suivantes, dont tout le monde admire l'exquise beauté, elles lui appartiennent exclusivement; ce sont : 1° le bon Samaritain[1]; 2° l'enfant prodigue[2]; 3° l'intendant infidèle[3]; 4° le mauvais riche et Lazare[4]; 5° le pharisien et le publicain[5]; 6° enfin cette courte parabole, mais en même temps la plus douce de toutes, celle des deux débiteurs auxquels le créancier a remis leur dette, et dont l'amour est proportionné à la bonté dont il a fait preuve à leur égard, touchant plaidoyer en faveur de Marie-Magdeleine auprès du pharisien[6]. Nous ferons aussi observer que plusieurs de ces paraboles n'ont pas été faites en réponse à des questions, mais sont comme autant d'émanations directes et spontanées de la divine sagesse de Jésus-Christ; par conséquent, nous devons les considérer comme renfermant d'importantes leçons, dont chacune est complète en soi. Effectivement, si nous les étudions attentivement dans l'ordre où nous les avons énumérées, nous découvrirons qu'elles renferment la théorie tout entière des points suivants dont l'importance est si grande dans la pratique : 1° la charité active et parfaite pour nos frères; 2° l'histoire complète de la chute du pécheur, de son retour et de son pardon; 3° l'obligation de faire l'aumône et les motifs qui doivent nous y porter; 4° le principe vital et fondamental de la foi de l'homme, ainsi que l'usage et la valeur des créatures, et les conséquences qui résultent pour nous, selon que nous agissons bien ou mal d'après ce principe[7]; 5° la doctrine complète de la prière[8], et 6° le caractère

[1] Saint Luc, X. 30. [2] X. 11. [3] Ib. XVI.
[4] Ib. 19. [5] Ib. XVIII. 10. [6] Ib. VII. 40.

[7] Le principe tout entier des exercices de saint Ignace existe dans cette parabole.

[8] Il faut y ajouter la parabole qui la précède immédiatement, celle du juge inique qui ne cède qu'à l'importunité de la veuve. Saint Luc, V. 2.

du véritable repentir, ses motifs, ainsi que le principe réel du pardon et de la justification.

Avant d'entrer dans des détails sur aucun de ces points, nous remarquerons que ces paraboles ont encore rapport aux devoirs visibles et pratiques, à la morale de l'Eglise. Elles représentent une conduite suivie, des principes mis en pratique ; elles renferment les motifs intérieurs qui doivent animer les actes extérieurs ou les inspirations de la grâce qui les règlent, de même que la description des mouvements du corps présuppose, de la part de l'ame, des pensées ou des désirs correspondants. C'est à un autre évangéliste qu'appartient la tâche plus sublime de décrire l'influence directe et invisible de la grâce. Mais ces paraboles, en général, contiennent de nouveaux principes d'action et tracent une ligne de conduite qui ne pouvait pas être comprise parfaitement sous le règne de l'ancienne loi, car elles ont rapport à ce qui devait être développé dans la législation nouvelle. Et bien que quelques-unes d'entre elles, qui ont pour objet des obligations morales, paraissent pouvoir s'appliquer indistinctement à toutes les formes du christianisme, il n'en est cependant pas ainsi. Il n'y en a peut-être pas une qui ne renferme une idée tout à fait incompatible avec le protestantisme · prenons, par exemple, le publicain qui, priant dans le temple, *se tient au loin ;* de quoi reste-t-il éloigné? le catholique, sans hésiter, répond : « de l'autel, et par conséquent, il se tient à l'extrémité de l'église ; » puis, s'il est un peu plus instruit que le vulgaire, ce même catholique ajoutera : « à l'endroit où l'Eglise primitive obéissant au sentiment que renferme cette parabole, plaçait les pénitents et où ceux qui font un pèlerinage pour l'expiation de leurs péchés, viendraient encore s'agenouiller aujourd'hui. » Un protestant se contenterait de répondre : « cette parabole a rapport au temple de Jérusalem et non à une Eglise chrétienne. » Lequel des deux, demanderons-nous à notre tour, attribue à la parabole son sens réel? Mais si ce protestant appartient à la Haute-Eglise, s'il pense que la parabole puisse être appliquée à notre

époque d'une manière aussi positive, nous lui poserons encore une question : les pénitents, dans son Eglise, *se tiennent-ils*, par respect, éloignés de l'autel durant les jours de la semaine? Cela leur est-il naturel? Pour nous, il en est ainsi. Et pourquoi cela? Parce que le sanctuaire catholique, plus encore que le temple de Jérusalem, possède un Saint des saints sur son autel, dans la Sainte-Eucharistie : tandis que la table de communion des protestants, lors même qu'elle a atteint son plus haut degré de perfection, n'est surmontée que d'une croix et de deux flambeaux; la première, faible emblème d'une image possible; l'autre, d'une lumière éteinte ou dont on intercepte les rayons. D'un autre côté, la parabole de l'intendant infidèle implique l'idée d'une intercession de la part de ceux qui sont dans le ciel : qu'on vienne à éliminer cette idée et la parabole cesse d'être complète. La parabole en faveur de Marie-Magdeleine a pour objet exprès de prouver que l'amour, et non simplement la foi, doit servir de base à la contrition; elle montre aussi la valeur et le mérite des actes extérieurs pour la manifester; le désir du pardon, les larmes, la pénitence et la satisfaction y reçoivent une approbation formelle; enfin, on y trouve une déclaration extérieure du pardon accordé.

La parabole de l'enfant prodigue exigerait plus d'espace que nous ne pouvons lui en consacrer ici : mais nous n'hésitons pas à proclamer que l'œil d'un catholique peut seul en découvrir toutes les beautés. Qui, hormis un catholique, peut tracer un parallèle exact entre la maison paternelle et l'asile que le chrétien trouve dans l'Eglise? Qui, sinon un homme familiarisé avec les aveux de nombreux pécheurs qui lui ont ouvert leurs cœurs, pourrait ainsi retracer chacun des pas qui ont été faits dans le sentier de l'erreur? Quel autre serait capable de raconter à plus d'un auditeur étonné l'histoire des misères de sa vie, ou plutôt celle de l'enfant prodigue, de manière à la présenter comme un miroir à ses yeux, et à lui faire sentir toute l'amertume de son cœur? Et quand l'homme égaré a été ainsi exhorté à revenir au foyer paternel,

où, en dehors de l'Église, retrouvera-t-il ces embrassements d'un ardent amour, précédés, il est vrai, de l'aveu que le pécheur doit faire de ses fautes, mais qui étouffent en quelque sorte ce pénible aveu sous les caresses du pardon? Qui lui rendra la robe de la grâce, l'anneau de l'adoption filiale, les sandales d'un fortifiant encouragement? Où, surtout, verra-t-il un somptueux banquet préparé, non pas seulement pour réparer ses forces, mais pour fêter son retour et en faire une occasion de réjouissances? Tous ces détails si minutieux, si naturels, si consolants, ne font-ils que présenter, sous une forme à la fois pompeuse et stérile, une idée bien simple, c'est-à-dire que, par un acte intérieur, la conviction de son iniquité et le sentiment de son pardon sont simultanément entrés dans une ame? Ou bien signifient-ils qu'un homme s'est repenti (toujours intérieurement) de ses égarements, qu'il a pleuré en silence sur le passé et résolu de changer de conduite? Allons plus loin : supposons qu'il se soit appliqué à lui-même l'absolution générale qui se donne dans le service du matin, ou qu'il soit allé trouver son ministre et lui ait fait part de ses remords et de ses résolutions, à quoi le susdit ministre aurait répondu : « qu'il en était bien aise et qu'il espérait qu'à l'avenir il se commettrait moins de vols dans le pays, » sera-ce là, demanderons-nous encore, la plus simple expression des détails que nous avons donnés? Mais, plaisanterie à part, il n'y a pas un curé, pas un missionnaire, pas un directeur spirituel qui ne soit en état de citer vingt cas de conversions dans lesquels le parallèle avec l'histoire de l'enfant prodigue est susceptible d'être poussé jusqu'au bout; d'un autre côté, il n'y a pas dans l'Eglise un seul pénitent qui ne puisse dire que, depuis le jour où il s'est écarté du sentier de la vertu jusqu'à celui où la sainte communion a couronné sa conversion, il a vu et ressenti, dans des actes comme dans des services sensibles et dans leurs effets, tout ce que notre Seigneur décrit avec tant de soin et de précision.

En réclamant ainsi pour l'Eglise catholique, à l'exclusion de toutes les autres, la faculté d'apprécier toute la beauté des

paraboles de notre divin Sauveur, en démontrant qu'elle seule les réalise dans toute leur plénitude, nous espérons avoir préparé les voies à une autre conclusion. On peut remarquer que la vérité nous offre toujours deux espèces d'évidence. L'une consiste dans ces preuves concluantes et directes sur lesquelles repose la vérité ; l'autre dans cette multitude d'arguments accidentels qui, convergeant de divers côtés, se rencontrent sur un même point. La première nous mettra en possession de la vérité ; mais la seconde souvent se rendra plus sensiblement maîtresse de notre conviction. Celle-là est semblable à la tige ; celle-ci ressemble aux surgeons et aux excroissances qui s'attachent à tout objet susceptible de leur prêter un appui et souvent sauvent la plante qui, sans eux, eût été brisée par un coup de vent. Nous osons nous flatter que les considérations que nous venons de présenter sur les paraboles, quelque faibles et superficielles qu'elles soient, contribueront néanmoins à former cette espèce secondaire d'évidence en faveur de notre foi.

En effet, ce doit être pour notre cœur une grande source de satisfactions de découvrir que, dans notre religion seule et dans nulle autre, cette partie de l'enseignement de notre Seigneur est remplie à la lettre. Nous sommes arrivés par d'autres voies à nous faire une idée claire des différents dogmes et à les rendre les objets de notre croyance; nous y avons été amenés par les textes les plus faciles à comprendre de l'Ancien Testament et du Nouveau, par l'enseignement de notre Seigneur et celui de ses apôtres, par le concours du témoignage de l'antiquité avec la voix de l'Eglise moderne. Puisque de toutes ces causes réunies a résulté cet admirable système de l'Eglise catholique dont le gouvernement, le caractère, les devoirs, les sacrements, les rapports avec le monde et avec le temps sont hardiment et clairement définis, puisque, si l'on prend cette partie des instructions de notre Seigneur qui paraît la plus obscure et qu'on vienne à l'analyser, on trouve qu'elle s'adapte exclusivement et de la manière la plus exacte à ce point de vue, il faut en conclure que cette

Eglise et cette série de paraboles ont été faites l'une pour l'autre et que toutes deux sortent de la même main. C'est ainsi que les expériences magnétiques sont venues de nos jours à l'appui de la théorie de Newton.

Cependant nos faibles recherches nous ont conduit à une pensée d'un ordre plus élevé et nous espérons qu'elle ne sera pas taxée de présomption. Notre Seigneur, lorsqu'il propose ses paraboles, parle d'abondance, s'il nous est permis de nous servir d'une telle expression, car il répond d'ordinaire à des questions qui lui sont faites dans le courant de son instruction. Ceux mêmes qui ont eu l'impiété de prétendre que l'Evangile tout entier était une œuvre antérieure à Jésus-Christ, une invention faite par quelques disciples dans les premières années de l'ère chrétienne, doivent au moins admettre que le recueil de ces paraboles est de beaucoup antérieur à l'époque où, selon eux, le catholicisme a pris son développement actuel. Comment donc expliquer la perfection admirable avec laquelle ces deux choses coïncident sur tous les points? Qu'on nous permette de faire observer que les fondements de ce magnifique monument qu'on appelle le christianisme, avaient été jetés sans qu'un plan formel en eût été tracé; le corps de ses lois ne se trouvait pas resserré dans un code inflexible; nul décret n'avait statué d'une manière définitive sur la forme de son gouvernement; les doctrines n'étaient pas comprimées dans un symbole; enfin, ni ses maximes, ni ses préceptes n'avaient été longuement développés dans un savant traité. D'un autre côté, les hommes qui avaient été choisis pour ériger l'édifice ne donnaient pas à penser qu'à l'aide de matériaux épars, ils parviendraient à achever un tout parfait et harmonieux. Toutefois tel a été le résultat. Les pierres s'ajoutèrent aux pierres, pour ainsi dire d'elles-mêmes et en vertu d'une sorte d'attraction mutuelle; et bientôt l'édifice entier s'éleva comme par enchantement; sa structure massive le mettait à l'abri des injures du temps, mais sa solidité n'excluait en rien la régularité, la richesse et la magnificence. Gouvernement, loi, foi, morale, discipline, tout avait été prévu et réglé; et

à mesure que le monument se développait et s'étendait de tous les côtés, des dispositions colossales paraissaient avoir été prises pour que le plan et les matériaux répondissent aux besoins de son agrandissement. C'est de cette façon qu'il continua à se développer, non pas sans avoir éveillé dans quelques esprits la pensée qu'il dépassait ses dimensions primitives. Qui ne voit dans tout ceci une preuve de la divine sagesse qui avait tracé le plan de l'édifice et présidé à son érection? Mais supposons que notre Seigneur, comme quelques-uns le prétendent, ait abandonné aux causes naturelles et à l'action du temps le soin des détails de son système ; admettons qu'il n'ait fait que tracer les lignes principales et qu'il ait permis à d'autres mains de remplir les intervalles laissés par lui ; allons même plus loin et disons, d'après une théorie protestante, que l'Eglise catholique, sous sa forme actuelle, est le résultat de la corruption et des superstitions accumulées des siècles, — toujours est-il que, dans toutes les hypothèses, le même fait subsiste et contribue puissamment à renverser ces suppositions erronées. Quelles que soient les causes qui aient amené la présente organisation ou le développement actuel de l'Eglise, il est évident que les paraboles de Jésus-Christ qui ont rapport soit à l'Eglise elle-même, soit à ses opérations, lui sont applicables à la lettre dans l'état où elle se trouve aujourd'hui. Appelez la confession un abus, une erreur ou tout ce qu'il vous plaira, il n'y a pas d'autre institution sur la terre qui soit capable de donner, comme elle, à la fin de l'histoire de l'enfant prodigue, le caractère d'une leçon ou d'une vérité pratique. Notre Seigneur avait prévu tout ce qui devait arriver et il y avait pourvu par des règles et des principes. Celui qui, après avoir simplement jeté dans le monde les premiers fondements d'une religion, avait su néanmoins, sous une forme mystérieuse, décrire ce que devait être cette religion et en régler les institutions après qu'elle aurait traversé plus de dix siècles de vicissitudes, ne pouvait avoir un autre nom que celui qu'il revendiquait, c'était le législateur par excellence, l'auteur suprême de la nouvelle loi, le verbe de Dieu incarné. Et ce

système, avec lequel son enseignement prophétique coïncide d'une manière si parfaite, ne saurait être une illusion ni l'ouvrage de la corruption des hommes.

Poursuivons pour faire sentir toute la force de cet argument, et remarquons l'immense supériorité de la position de notre Seigneur comparée à celle des prophètes d'un côté, et de l'autre à celle des apôtres. Parmi les premiers, celui dans lequel on retrouve le plus grand nombre de paraboles tant parlées que mises en action, est sans contredit Ezéchiel. Mais ni lui, ni aucun des autres prophètes ne se hasarde jamais à en proposer une en son propre nom. La parabole, et son application émanent toujours d'un ordre de Dieu. D'un autre côté, les apôtres protestent constamment dans leurs écrits qu'ils ont été instruits et que leur doctrine leur a été communiquée. Eux aussi ont recours à des exhortations et donnent des avis. Or, c'est toujours en son propre nom que notre Seigneur propose ses paraboles, il les donne comme venant de lui et n'invoque aucune autorité étrangère. Pourtant ces paraboles contiennent des modifications de l'ancienne loi, annoncent que les Juifs sont rejetés ou plutôt portent l'arrêt qui les rejette, donnent les termes dans lesquels Dieu formule son pardon, définissent les devoirs de la religion nouvelle et promulguent la nouvelle loi. Souvent, comme pour établir un contraste avec l'expression de dépendance dont se servent les prophètes (ainsi parle le Seigneur), ces déclarations définitives que fait le Sauveur sont appuyées par ces mots : *En vérité, je vous le dis.* Si l'on considère que plus on est *près* de Dieu et, par conséquent, plus on est parfait, plus fort aussi est le sentiment de la dépendance et de l'humilité qu'inspire un tel honneur; si Raphaël en s'adressant à Tobie[1], si Gabriel saluant Marie[2], si l'ange qui fut envoyé à saint Jean[3] déclarèrent, d'une manière plus explicite encore que les prophètes, qu'ils n'étaient que les messagers de Dieu, nous ne saurions admettre qu'il existât même un seul point de

[1] Job, XII 18. [2] Saint Luc, I. [3] Apoc. XIX. 10.

séparation entre la divinité et celui « qui n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu[1]. » En ce qui concerne la seconde comparaison, c'est certainement un point digne de remarque que le mot *exhorter* n'est employé nulle part dans l'Evangile, excepté une fois dans saint Luc au sujet des prédications de Jean[2]. Et ce qui rend cette remarque plus importante, c'est que le même évangéliste fait un fréquent usage de ce mot dans les Actes des apôtres. Notre Seigneur parle toujours sur le ton du commandement et ne laisse d'autre alternative que l'obéissance. Il ne donne pas d'avis, ce qui supposerait une science imparfaite ; mais il enjoint de tenir telle ligne de conduite et nulle autre que celle-là. C'est là ce qui constitue en réalité le fait auquel nous avons fait allusion précédemment, quand nous disions que notre Seigneur enseignait *avec autorité ;* c'est-à-dire comme exerçant toute puissance sur la loi elle-même, comme possédant une juridiction légitime et inhérente à sa divinité.

Nous craignons de nous être laissés aller à une longue digression et, dans le fait, nous prions le lecteur de se reporter par la pensée à l'énumération, accompagnée de quelques mots de commentaires, que nous avons faite des paraboles contenues dans l'évangile de saint Luc. Nous avons passé sous silence alors celle qui est sans contredit la plus parfaite de toutes sous le rapport de la forme et la plus belle quant à la substance, à moins que celle de l'enfant prodigue ne lui dispute le premier rang. Nous voulons parler de la parabole du bon Samaritain. C'est à dessein que nous avons omis d'en faire alors le sujet de nos remarques ; nous lui réservions une autre place dans notre dissertation. Le moment est venu d'en parler et elle fera mieux comprendre tout ce que nous avons à dire au sujet de l'application des paraboles que toutes les observations que nous pourrions tirer de notre propre fonds. Si nous n'avons déjà lassé la patience de notre lecteur, nous le prierons d'entrer avec nous dans quelques détails.

[1] Philip. II. 6. [2] Saint Luc, III. 18.

I. Si l'on veut prendre la peine de lire la parabole telle qu'elle est rapportée au dixième chapitre de saint Luc, on nous épargnera la tâche d'en faire le récit. Toutefois, on nous permettra d'indiquer en quelques mots certaines circonstances qui durent en augmenter considérablement l'intérêt aux yeux de ceux qui la recueillirent des lèvres mêmes de Jésus-Christ. Notre Seigneur en place le théâtre entre Jérusalem et Jéricho. Or, le nom de cette dernière ville ne signifie pas *la lune*, comme quelques-uns le prétendent, mais fait allusion à la suave odeur du baume qu'on cultivait principalement dans cette localité. Le nom arabe de *Rihha* qu'elle porte encore aujourd'hui confirme cette étymologie. De nombreux rapports devaient donc nécessairement exister entre Jéricho et la capitale de la Judée, laquelle n'en était éloignée que d'une journée de marche. Mais notre Seigneur a placé la scène de sa parabole sur la route qui joint ces deux villes, parce qu'elle était connue pour être infestée par les voleurs. C'est ainsi qu'un écrivain anglais du siècle dernier l'aurait placée dans les bruyères de Hounslow. La Palestine a été de tout temps en proie à la même espèce de brigands; ce sont des bandes armées composées de gens désespérés, ou des tribus de Bédouins [1], qui ne reculent devant aucune violence, lors même qu'on ne leur résiste pas. Tous ceux qui entendaient notre Seigneur proposer cette belle parabole et qui connaissaient cette route devaient se représenter immédiatement le lieu auquel il faisait allusion. Cet endroit était situé à une distance d'environ sept ou huit milles de Jérusalem, et il est encore aujourd'hui aussi redoutable qu'il l'était autrefois, car en Orient les coutumes changent peu. Le même état de choses subsistait au temps de saint Jérôme, et le nom du lieu suffisait pour en indiquer la réputation. On l'appelait, nous

[1] Saint Jérôme, *sur Jér.* III. 2, fait observer que par les voleurs dont il est fait mention ici, « on peut entendre les Arabes dont la nation, adonnée au brigandage, infeste encore les confins de la Palestine, et occupe la route qui conduit de Jérusalem à Jéricho. »

dit-il, *Maledommim*[1], c'est-à-dire l'attaque ou l'irruption des Iduméens, parce que probablement une grande partie des brigands appartenait à cette nation. Dans les pays où la manière de voyager ne change pas, la longueur des marches et les distances où il est nécessaire de faire halte demeurent à peu près les mêmes. De là vient que des hôtelleries subsistent pendant des siècles entiers au même endroit. Il est constant que cet usage règne en Italie et qu'il existait autrefois en Angleterre. En Orient où il s'opère moins de changements qu'en Europe, cette coutume est plus généralement répandue. L'allure de l'âne ou du chameau est aujourd'hui ce qu'elle était autrefois, et c'est toujours de ces animaux dont on se sert pour voyager en Palestine. Encore aujourd'hui il existe, ou du moins il existait il y a quelques années, non loin de l'endroit indiqué dans la parabole, un khan ou hôtellerie. La tradition a été si fidèle et, en même temps, la magnifique leçon de notre Seigneur s'est gravée si profondément jusque dans le sol, que cette hôtellerie est connue sous le nom de khan du bon Samaritain[2]. Mais deux autres raisons militent en faveur du choix que notre Seigneur a fait de cet endroit. La première, c'est que Jéricho était, après Jérusalem, la principale résidence des prêtres et des lévites qui venaient tour à tour dans cette dernière ville pour desservir le temple. Les écrivains juifs nous apprennent que le corps des prêtres était divisé en vingt-quatre classes, dont douze résidaient à Jéricho. Chaque classe comprenait un certain nombre de lévites[3]. Il était donc naturel que les gens de cette profession, bien qu'ils ne fussent pas d'ailleurs dans l'habitude de voyager, vinssent à être rencontrés sur cette route. D'un autre côté il est également très-probable que le même jour où un prêtre devait

[1] מעלה אדומים. Saint Jérôme, d'après Eusèbe, traduit cette expression par ἀναβασις πυῤῥῶν voulant dire, par ce dernier mot, des hommes *rouges* de sang. *De situ et nom. loc. Hebr.* Plus tard on établit en cet endroit un poste de soldats pour protéger les voyageurs.

[2] Mariti, *Viaggi per l'isola di Cipro, e per la Soria, e Palestina, vol. III. cap. 6*

[3] Jalm. H. Jaanith Fol 27.

passer d'une ville à l'autre, un lévite entrait aussi en fonctions ou bien en sortait, de sorte qu'il pouvait voyager à une distance respectueuse de son supérieur, mais cependant assez près de lui pour jouir de la protection de son escorte ou de sa suite. Cela explique pourquoi le prêtre arrive le premier et le lévite en second lieu, contrairement à l'ordre dans lequel nous aurions imaginé qu'ils devaient entrer en scène, pour faire voir leur insuffisance respective. La seconde raison qui justifie le choix de ce lieu, c'est que Jéricho se trouvait située sur la route de Samarie à Jérusalem, non pas en ligne directe, mais en suivant le grand chemin. Il était donc parfaitement possible que des affaires eussent amené un Samaritain sur cette route, la seule peut-être qui existât dans toute la Judée. Nous pouvons facilement nous figurer quelle vive impression une parabole, ainsi *improvisée* dans tous ses détails pour répondre à cette question inconsidérée : « Qui est mon prochain ? » devait produire sur des hommes qui étaient à même d'apprécier la vraisemblance et l'exactitude des moindres circonstances relatées dans ce pittoresque récit. Tous les autres détails, ne sont pas moins frappants de vérité. Un homme voyageant seul et à cheval dans nos climats, n'emporterait probablement pas dans son modeste bagage des onguents ni des médicaments ; mais en Orient, par une heureuse coïncidence, ce qui servait de provisions de bouche était considéré comme le meilleur remède qu'on pût appliquer aux plaies et aux contusions de toute nature. Les hôtelleries d'Asie n'offrent au voyageur qu'un abri ; il faut qu'il ait soin d'apporter avec lui ses provisions. Deux choses indispensables étaient l'huile pour assaisonner la nourriture et le vin destiné à la boisson. Or, le Samaritain venait d'un pays où ces denrées étaient de la meilleure qualité ; la terre de Samarie produisait l'une, et l'autre se trouvait le long de la côte, depuis le Carmel jusqu'à Saron. Il devait donc naturellement avoir emporté avec lui un flacon de l'une et de l'autre pour son usage personnel. Un

[1] Oleum..... pretiosissimum missum est ab Ephraïm, cujus terra Samaria olei feracissima est. (S. Hieron. in Os. XII. 1.)

mélange de vin et d'huile était un médicament très-commun parmi les Juifs. Nous citerons les paroles de leurs écrivains, parce qu'elles font voir combien notre Seigneur avait raison lorsque, dans d'autres occasions, il s'élevait contre la rigidité absurde avec laquelle ils observaient des pratiques sans importance, et contre leur rigorisme inflexible à l'égard du sabbat. « Une antique tradition nous avertit qu'il n'est pas permis de mêler de l'huile et du vin le jour du sabbat, pour soulager un malade. » Ailleurs, il est dit : « On peut préparer un médicament pour un homme souffrant le jour du sabbat. Dans quelles circonstances? lorsque l'huile et le vin ont été mêlés la veille du sabbat. Mais si le mélange n'a pas été fait la veille, cela est interdit[1]. » Quoi d'étonnant si des hommes qui jugeaient qu'il valait mieux laisser mourir un malade que de préparer un remède pour le sauver, le jour du sabbat, avaient facilement trouvé des prétextes pour se dispenser de relever un malheureux mourant sur le bord d'un grand chemin? C'est donc par une circonstance toute naturelle que le Samaritain panse les blessures du pauvre voyageur, et il devait nécessairement porter avec lui les choses indispensables pour ce pansement.

Nous n'ajouterons qu'un seul mot. Il est rapporté que le Samaritain en remettant le blessé à la charge de l'hôte, tira deux deniers qu'il lui donna, en disant : « Ayez soin de cet homme, et tout ce que vous avancerez de plus, je vous le rendrai à mon retour[2]. » Sans entrer dans une discussion savante sur la valeur du denier, il nous suffira de dire que cette somme était considérée comme un salaire libéral pour une journée d'ouvrage. En effet, les ouvriers qui avaient porté tout le poids du jour en travaillant dans la vigne, se montrèrent satisfaits de cette rémunération, jusqu'à ce qu'ils eussent vu ceux qui n'étaient venus qu'à la onzième heure la recevoir

[1] Shabbat, fol. 134. — Berachoth, fol. 3. ap. Wetst. in loc.

[2] Saint Luc, V. 35.

comme eux[1]. La somme que le Samaritain avait donnée devait donc suffire à l'entretien du malade pendant deux jours, et si nous considérons que le Samaritain, qui n'était plus qu'à sept milles de Jérusalem, où il se rendait[2], pouvait repasser par le même endroit dans le courant de la journée du lendemain, nous ne serons pas surpris qu'il n'ait pas donné davantage.

2. Cette parabole est donc parfaite au point de vue *matériel;* tous les détails en sont pleins d'exactitude. Puis elle renferme des leçons aussi variées qu'importantes. D'abord elle répond efficacement à l'inconvenante question que le docteur pose à Jésus-Christ : « qui est mon prochain? » En second lieu, elle contient une réprimande terrible, bien que faite sous une forme si douce, à l'adresse de l'orgueilleux interrogateur : en effet, elle lui apprend qu'un Samaritain comprenait le sens d'un précepte de la loi mieux qu'un docteur juif. En troisième lieu, elle donne une leçon de charité pratique, sans distinction de croyance ni de nation ; doctrine complètement opposée au principe de ceux qui n'accordent les secours de la charité au malheureux qui meurt de faim ou de maladie, qu'à la condition qu'il renoncera à sa foi.

[1] Saint Matth. XX. 13. Durant la famine qui est décrite dans l'Apocalypse, le prix des denrées est ainsi donné : « deux livres de blé vaudront un denier, et six livres d'orge vaudront un denier. » Nous remarquerons que la différence de prix entre le blé et l'orge, telle qu'on la donne ici est comme un est à trois, tandis que dans la famine de Samarie la proportion était comme un est à deux. (4. Rois. VII. I.) Il est difficile de faire concorder les mesures et les prix aux différentes époques, car les monnaies et les mesures sont soumises à des variations. Les exemples suivants paraîtront peut-être incroyables, mais nous les citons pour faire voir tout ce qu'on pouvait se procurer autrefois pour la somme d'un *denier*. Josué Stylite rapporte dans sa Chronique qu'à Edesse, en 495, trente boisseaux de froment et cinquante d'orge ne coûtaient qu'un *denier* (Assemb. Bib. Or. tom. 1, p. 261). Plus tard le prix des denrées augmenta et l'on n'eut plus pour la même somme que quatre mesures de froment et six d'orge. Mais bientôt la cherté des vivres cessa, et pour un *denier* on se procura douze mesures de froment et vingt-deux d'orge. (p. 271, 272).

[2] Ceci ressort de la différence des expressions : le prêtre et le lévite suivent le même chemin que le blessé, tandis que le Samaritain est en *voyage* et parle de revenir, ce qui suppose qu'il vient de chez lui et qu'il va à Jérusalem. Quelle heureuse image ! le prêtre est celui qui suit la même direction que le blessé, lequel est son compatriote et son coreligionnaire ; le Samaritain au contraire va du côté opposé.

3. Quiconque a lu cette parabole, n'y a-t-il pas reconnu tout de suite l'histoire du monde et n'a-t-il pas compris que Jésus-Christ était le bon Samaritain dont elle décrit la généreuse conduite ? Or, c'est là véritablement le point saillant de cette splendide composition. Il serait impossible de parcourir en moins de mots toute l'histoire de l'homme depuis sa chute jusqu'au jour où l'œuvre de sa régénération complète et de son salut a été consommée. Cet admirable morceau atteste partout la main d'un grand maître ; les touches sont peu nombreuses, les groupes à la fois pleins de simplicité, de grandeur et accompagnés de détails suffisants pour leur donner un caractère distinct et bien défini. Pouvait-on trouver une image plus heureuse pour représenter la chute de l'homme que la figure de ce voyageur (l'*homo viator* de l'Ecole), qui, attaqué par des voleurs, a été dépouillé par eux de tout ce qu'il possédait, couvert de blessures et abandonné sur la voie publique nu, respirant à peine et hors d'état de faire un mouvement? C'est dans ce moment que vient à passer le prêtre, personnification de tous les systèmes de religion qui existaient antérieurement, tels que ceux de Noé, de Melchisédech et même des faux cultes de l'Egypte, de l'Inde et de la Grèce. Tous avaient reconnu dans l'homme le type défiguré et déchu d'une créature plus parfaite ; mais nul d'entre eux n'avait su ni le guérir, ni le relever. Un peu plus tard vient le lévite, titre sous lequel est spécifié, ce qui auparavant était générique : il représente la loi et le sacerdoce de l'Ancien Testament, lesquels, mieux instruits de l'histoire de l'homme que leurs prédécesseurs, étaient aussi incapables de lui porter secours. Enfin vient le Samaritain, celui qui est étranger à la race de l'homme. Jusqu'ici un Juif intelligent pouvait suivre le récit de notre Seigneur, mais s'il voulait aller plus loin, il se trouvait en défaut. Reconnaissant dans le Christ un caractère en dehors de la race humaine, il se demandait comment Jésus se proposait de bander les plaies de l'humanité ? Quel vin et quelle huile il allait répandre sur ses blessures saignantes? Comment il chargerait sur ses épaules un tel fardeau que le corps meurtri d'une race tout entière luttant

contre la mort? Était-il possible au plus savant de résoudre ce problème? Non, nul ne pouvait le faire, jusqu'à l'accomplissement des terribles réalités qui devaient correspondre à cette partie de la parabole aussi fidèlement que d'autres réalités correspondaient au reste, et alors même, nul ne reçut une réponse satisfaisante aux questions que nous avons posées plus haut qu'après que le système de l'expiation lui eût été prêché dans toute sa plénitude, qu'après qu'il eût compris que par les plaies de Jésus-Christ nos plaies étaient guéries et que le Sauveur s'était vraiment chargé de toutes nos iniquités. C'est pourquoi il est donné au protestant de pousser l'intelligence de cette parabole beaucoup plus loin que cela n'était possible au Juif, bien qu'il ne la saisisse pas complètement, même jusqu'au point où nous sommes arrivés, et qu'il n'aille pas au delà. Il ne la saisit pas complètement, disons-nous, parce que la nature sacramentelle des remèdes employé par le bon Samaritain lui échappe. Il connaît le vin, sans doute; mais qu'est-ce que l'huile pour lui, car elle a perdu toute signification dans le système protestant? Là, en effet, elle ne coule pas sur le front de l'enfant régénéré par l'eau du baptême et qui vient prendre part aux priviléges d'un sacerdoce royal, ni sur le jeune athlète qui descend dans l'arène pour combattre des ennemis surnaturels, ni sur le prêtre pour lui conférer un caractère sacré et inviolable, ni sur le pèlerin fatigué au bout de sa carrière, pour le fortifier dans sa lutte suprême contre ce géant qu'on nomme le désespoir. Pour le protestant, l'huile a perdu son symbolisme; elle ne lui représente plus la lumière du sanctuaire de Dieu, ni l'*onction* de sa parole, ni le baume suave et salutaire (*oleum effusum*) qui s'exhale de deux noms si doux dans la bouche d'un catholique. Elle ne rappelle point à son esprit la pensée de la virginité; car, plus que tous les autres bienheureux, le chœur des vierges a reçu l'onction de l'huile de la joie. Elle n'adhère pas, comme un sceau sacré aux pierres de l'autel qui s'élève dans l'enceinte d'une antique basilique, jadis catholique, aujourd'hui protestante, afin que cet autel proclame à qui il appartenait autrefois. L'huile a disparu du système

protestant et, avec elle, la main du prêtre levée pour bénir. Consécration de l'homme, consécration des choses, l'une et l'autre ont cessé d'exister dans le protestantisme, il ne les connaît plus. Mais l'huile, emblème de toute consécration et de la grâce des sacrements, mais le vin, le plus pur symbole de cette source salutaire où l'on puise la vie et de son effusion par le canal des sacrements dans l'ame de l'homme, offrent tous deux à l'esprit d'un catholique la représentation la plus exacte qu'il puisse imaginer de la manière dont son Sauveur communique à sa nature souffrante la santé, la vigueur et la vie.

Ainsi que nous l'avons remarqué précédemment, le protestant ne fait qu'un pas de plus que le Juif vers l'intelligence de cette parabole, et s'arrête court. L'homme, arraché à une mort imminente est ensuite, selon la stricte doctrine du protestantisme, abandonné à ses propres forces comme à son propre jugement pour regagner sa demeure comme il pourra. Le bon Samaritain n'a délégué à aucune autorité sur la terre le soin de pourvoir à tous les besoins de celui qu'il a sauvé, ni la tâche d'achever son œuvre. La guérison a été complète dès le moment où il a touché le blessé ; et désormais si les plaies se rouvrent, nul ne sera là pour les bander ou pour offrir au malade une potion salutaire dans le cas où il viendrait à s'évanouir. Mais le catholique voit la parabole s'accomplir à la lettre et jusqu'à la fin dans chacune de ses parties. Le bon Samaritain a continué sa route et il n'est point encore de retour ; nous attendons sa venue à la fin des temps. Cependant l'homme, bien que guéri de sa blessure mortelle et assuré de sa vie, demeure encore une créature faible et maladive ; il n'a d'autre nourriture, d'autres remèdes que ceux que la compassion de l'étranger lui a laissés. Mais celui-ci a confié à des mains sûres et fidèles le dépôt qui lui est si cher. Incapable de se passer des secours étrangers, hors d'état de se sauver seul par suite de l'affaiblissement de son intelligence, en proie à des souffrances sans cesse renaissantes, le malheureux blessé songe avec un sentiment ineffable de reconnais-

sance, qu'en attendant le jour où son tendre ami doit venir le chercher pour le ramener dans sa patrie, il est confié à des gens à qui il sera demandé un compte exact des soins qu'ils auront eus de lui, parce qu'ils ont reçu de quoi subvenir abondamment aux besoins du présent, et que des promesses plus généreuses encore les autorisent à faire toutes les dépenses qu'ils jugeront ultérieurement nécessaires. Oui, c'est véritablement une hôtellerie que cette noble Eglise de Jésus-Christ, ce khan du bon Samaritain, car il n'existe pas d'habitation permanente où l'homme puisse fixer son séjour, sur cette terre où nous ne faisons que passer pour nous rendre à Jérusalem. Cette route n'est fréquentée que par des pèlerins. Admirons la justesse du type choisi par notre Seigneur, c'est une maison qui n'est pas notre demeure, où nous ne sommes, pour ainsi dire, qu'en passant comme des voyageurs qui se dirigent vers une cité éternelle ; et pourtant nous y trouvons du repos, de la nourriture, des soins, des remèdes à nos maux et de quoi réparer nos forces, le tout à la seule charge de celui qui nous a arrachés à la mort et qui a fermé nos plaies. Ce n'est point à un individu qui se trouve par hasard dans la maison, en qualité de serviteur et pour un temps limité, que nous sommes redevables de ces bienfaits, c'est à la *maison;* elle est toujours la même, quel que soit celui qui la gouverne ; elle est toujours la même et la même pour tous. Certes nulle autre Eglise, en dehors du catholicisme, n'inspire à ses enfants cette douce confiance, ni ne leur fait sentir qu'ils sont les objets d'une sollicitude particulière et qui ne se dément jamais. Ce sentiment est en contradiction avec la théorie du libre examen.

4. Voyons maintenant où la leçon pratique que renferme cette parabole est comprise et trouve son application. Est-ce dans les lois faites pour régler l'assistance publique, dans les associations charitables, dans les sociétés pour abolir la mendicité ou dans ces visites domiciliaires dont l'objet est de distribuer des pamphlets protestants? Non, mille fois non. Nous avons entendu parler dans ces derniers temps d'une

association philanthropique qui s'était formée à Londres, sous le nom de *Société samaritaine*, dans le but assurément fort louable de procurer aux indigents des ventilateurs construits d'après le système d'Arnold. C'était là sans doute une œuvre très-bonne en soi, mais qui ne correspondait que médiocrement au titre qu'avait choisi la société qui s'en occupait. Noé ouvrant la fenêtre de l'arche après que le déluge eut cessé, aurait offert un symbole infiniment mieux approprié à cette nouvelle manière d'exercer la charité. Suivez-moi maintenant à la *Caridad* de Séville et jetez les yeux sur le chef-d'œuvre de Murillo qui en décore les murs. Voyez cet homme que l'artiste n'a pas cherché à parer d'une beauté idéale, mais qui poursuit à la fois avec humilité et avec zèle l'accomplissement de sa tâche obscure, en transportant à l'hôpital le corps inanimé d'un malheureux dévoré par la maladie, tandis qu'à ses côtés marche un ange qui semble honoré de partager son glorieux fardeau. Cet homme est un Samaritain catholique, c'est saint Jean de Dieu. Voyez-le encore à Grenade, au milieu de l'hôpital embrasé, chargeant sur ses épaules et transportant un à un en lieu de sûreté les nombreux malades qui s'y trouvent renfermés. Allez sur les déserts glacés du mont Saint-Bernard : vous y verrez des hommes qui ont choisi ce lieu de désolation pour leur demeure, uniquement afin de pouvoir arracher le voyageur transi à la mort qu'il trouverait infailliblement sous la neige ou dans les précipices, et qui, pour l'amour de Jésus-Christ, le portent dans leur maison, le réchauffant et le rendent à la vie. Que dis-je ? dans leur ingénieuse charité, ils ont su ajouter l'esprit du bon Samaritain aux instincts de la race canine, ils ont enseigné à leurs muets et fidèles coopérateurs à parcourir la montagne dans les ténèbres de la nuit, à prêter l'oreille pour distinguer, au milieu des fureurs de la tempête, le cri du voyageur égaré, puis, quand ils l'ont trouvé, à le réchauffer de leur haleine, à le fortifier en lui offrant les liqueurs cordiales qu'ils portent suspendues à leur cou et à le guider, ou même, si c'est un enfant, à l'emporter, l'œil étincelant de joie, comme une proie bien plus précieuse que le lièvre

ou la perdrix. Parcourez le globe dans tous les sens et contemplez la sœur de Charité, se dévouant au service des malades et des blessés, consolant le vétéran à qui la douleur arrache des gémissements comme à un enfant, et faisant plus pour adoucir les souffrances des malheureux, à l'aide des douces paroles qui découlent de ses lèvres ou du crucifix qu'elle tient à la main, que le meilleur chirurgien avec toute son habileté et le plus fameux docteur avec ses remèdes les plus renommés. Ce sont là des copies du bon Samaritain que l'Église catholique peut montrer avec orgueil, sans avoir besoin de recourir à ces siècles où la charité s'était identifiée avec l'esprit chevaleresque, quand l'hospitalier de Saint-Jean se montrait également prêt à tirer l'épée pour la défense du sépulcre de Jésus-Christ, et à transporter son ennemi vaincu dans l'hôpital préparé pour le recevoir et où il le soignait comme un frère : sans remonter à cette époque plus récente où le même esprit se manifesta dans la personne des religieux de l'œuvre du Rachat qui, portant la croix de notre Seigneur sur la poitrine, allaient servir d'ôtages aux esclaves captifs en Barbarie ou se charger eux-mêmes de leurs fers.

5. Et maintenant le moment est venu de nous demander à quel ordre appartenait cette sagesse qui formulait une leçon à la fois si parfaite, si sublime et si douce? Le philosophe le plus habile n'aurait pu résumer ainsi, en un moment, d'une manière plus complète l'histoire morale de la race humaine, ni tracer un tableau plus vrai de la condition de l'homme après sa chute. Nous ne saurions non plus imaginer qu'un homme, quels que soient d'ailleurs les dons qu'il ait reçus de la nature, ose calculer les effets que sa mort doit produire sur le monde entier, et proclamer hautement qu'il est destiné à le régénérer en passant lui-même par d'ignominieuses souffrances. A plus forte raison, comment ce même homme aurait-il pu plonger assez profondément ses regards dans l'avenir, pour tracer avec exactitude le plan d'un système résultant de cet événement et destiné à subsister, après une longue suite de siècles, pour recueillir et pour perpétuer les fruits de son

sacrifice? La parabole du bon Samaritain, rapportée en quelques lignes, nous offre une preuve aussi forte que remarquable du caractère divin de notre Seigneur.

Hâtons-nous maintenant d'arriver à une conclusion. Nous nous sommes efforcés de faire voir que saint Matthieu avait naturellement choisi ses paraboles parmi celles qui tendaient à la démonstration de l'objet qu'il se proposait en écrivant, à savoir, de prouver aux Juifs que l'ancienne loi avait fait place à la nouvelle, ou plutôt qu'elle avait été absorbée par celle-ci : nous avons dit aussi que celles de saint Luc ont plutôt pour but de former le caractère moral de l'Eglise déjà établie. L'un et l'autre de ces évangélistes avaient en vue, dans leurs écrits, la formation extérieure de l'Eglise et celles de ses fonctions qui paraissent au dehors ; c'est-à-dire qu'ils considéraient l'Eglise comme le symbole de l'humanité de notre Seigneur. L'évangile de saint Jean présente un caractère différent. L'Eglise est maintenant entièrement constituée, et autour d'elle s'élève une muraille qui sépare la vigne du Seigneur de toute terre profane. L'erreur commence à germer et à lever la tête au milieu des plantes choisies. Il faut un évangile pour l'intérieur de la maison et pour l'usage de ceux à qui Jésus a résolu de ne point parler en paraboles. Il est possible que tous les lecteurs n'aient pas été frappés de cette différence entre l'évangile de saint Jean et les trois autres. Mais il est à remarquer que dans saint Jean on ne trouve que trois passages qui ressemblent à des paraboles[1] ; et encore diffèrent-ils essentiellement de celles qui sont rapportées dans les autres évangiles. Ces trois passages sont ceux dans lesquels notre Seigneur se compare à une porte, puis à une vigne[2], et

[1] A moins que nous ne comptions le passage du chapitre IV, où notre Seigneur montre les campagnes déjà blanches et prêtes pour la moisson ; mais c'est plutôt une comparaison qu'une parabole.

[2] Saint Jean. X. I ; XV. I. Dans le premier cas notre Seigneur fait d'abord une parabole, mais il se l'applique immédiatement à lui-même. Dans le second, il s'adresse à ses apôtres.

celui où il se dépeint sous les traits de bon pasteur [1]. Dans aucune autre parabole, il ne forme *lui-même* un des termes de la comparaison ; et nous pouvons dire, sans crainte de nous tromper, que ces trois comparaisons que Jésus établit entre lui-même et d'autres objets ne sauraient qu'à peine être regardées comme des paraboles. Du moins, elles forment une classe à part. Or, ce qui rend plus frappant encore ce caractère particulier de l'évangile de saint Jean, c'est qu'il nous avertit d'une manière péremptoire que notre Seigneur enseignait d'ordinaire sous forme de paraboles. Après la dernière cène, Jésus dit à ses disciples : « Je vous ai dit ces choses en paraboles. Le temps vient où je ne vous entretiendrai plus en paraboles [2]. » Et quelque temps après, ses disciples lui répondent : « C'est à cette heure que vous parlez clairement et que vous ne vous servez point de paraboles. » Ces passages signifient que notre Seigneur enseignait habituellement en paraboles ; et pourtant, si saint Jean eût été le seul évangéliste, nous n'aurions point remarqué cette circonstance. Ces mêmes passages nous prouvent donc encore que saint Jean supposait, ou savait pour certain qu'il existait entre les mains de ses lecteurs d'autres documents qui serviraient à manifester la nature et la vérité de cette allusion. Les textes que nous avons cités ont rapport aux autres évangiles plutôt qu'au sien, et constituent un de ces liens délicats qui réunissent les quatre évangiles et en forment un seul recueil.

Ici, la question suivante s'offre naturellement à notre esprit : Pourquoi saint Jean a-t-il choisi, parmi les discours de Jésus-Christ, ceux qui étaient exempts de paraboles? Si nous pouvons répondre sans présomption, c'est parce que notre Seigneur lui-même partagea son enseignement en deux parties. Tant qu'il s'occupa de l'Eglise, de ses devoirs et de ses vicissitudes, en d'autres termes tant qu'il ne traita que de ce qui devait être extérieur et un jour historique, mais qui, au

[1] Saint Jean, X. 11. [2] Ib. XVI. 25. [3] Ib. 29.

moment où il parlait, n'existait encore qu'en prophéties, il se servit de ce qui constitue, ainsi que nous l'avons vu, l'élément prophétique du Nouveau Testament, c'est-à-dire de l'enseignement sous forme de paraboles. Mais lorsqu'il vint à parler de ce qui *était* déjà, de lui-même, de son existence antérieure à celle d'Abraham, de sa coégalité avec le Père, de sa propre divinité, il repousse toute espèce de parabole et s'exprime en termes clairs et précis. La tâche de saint Jean était de conserver précieusement cette seconde série d'instructions, pour servir à la réfutation des erreurs naissantes et à l'enseignement orthodoxe de l'Eglise universelle.

C'est pourquoi, partout où il touche à un sujet déjà traité dans les autres évangiles, nous trouverons que, tandis que ceux-ci consignent ce qui a rapport aux formes et à l'administration extérieure, saint Jean ne conserve que les discours où sont décrites les fonctions extérieures et plus exclusivement spirituelles : les uns s'occupent du corps, l'autre de l'ame. Par exemple, saint Matthieu nous rapporte, dans tous ses détails, l'institution du baptême, sa forme, etc... ; saint Jean nous fait connaître, dans la conversation de notre Seigneur avec Nicodème, l'influence invisible de l'Esprit-Saint et la régénération intérieure de l'homme opérée par un acte extérieur. D'un autre côté, les trois premiers évangélistes ont raconté avec soin l'institution de la sainte Eucharistie ; saint Jean passe ce fait sous silence, mais il nous a conservé, dans son sixième chapitre, cet incomparable discours dans lequel l'union avec Jésus-Christ, l'immortalité et la vie intérieure que nous confère le plus adorable des sacrements sont décrites d'une manière si consolante. Saint Jean semble donc avoir eu pour tâche de nous faire connaître ce que notre Seigneur a enseigné touchant l'action mystérieuse que, dans sa nature divine, il exerce sur la vie extérieure de l'Eglise et sur l'ame des fidèles, mais toujours dans le sein de l'Eglise et par le canal de l'Eglise.

[1] Saint Matth. XXVIII. 19. — Saint Jean, III.

Cette dernière considération nous a entraînés loin de la région des paraboles, et, bien que nous eussions été heureux de nous y arrêter quelque temps, il faut renoncer à ce plaisir. Nous désirions vivement ajouter quelques remarques sur les miracles de notre Sauveur, lesquels jettent, selon nous, un jour nouveau sur son enseignement et sur la doctrine catholique ; mais nous avons déjà franchi les bornes que la raison nous imposait. Nous réserverons donc nos pensées pour une autre occasion, et cette fois nous nous efforcerons de mettre à une moins rude épreuve la patience de notre lecteur. En effet, nous nous comparerions volontiers à une pauvre bête de somme qui, poussée sans relâche le long d'une route poudreuse, ne peut résister à la tentation de se détourner de son chemin pour entrer dans une verte prairie, devant laquelle elle passe, et là, savourant la nourriture délicate qu'elle trouve autour d'elle, rumine dans sa mémoire les pensées et les sensations qu'elle eut dans des jours meilleurs. Nous avons entendu dire qu'il est des gens qui trouvent leur bonheur à contempler des monceaux d'or entassés devant eux ; nous avons été témoin du plaisir que ressent un homme de goût, en présence d'une belle collection d'objets d'art ; nous avons éprouvé la jouissance de vivre parmi les monuments de la sagesse des temps antiques ou des pays lointains ; mais combien plus douces et plus heureuses sont ces heures passées au milieu de ces trésors de science, de cette riche collection de perles incomparables, de cette bibliothèque où sont rassemblés les oracles célestes de la sagesse éternelle, qu'on appelle la parole de Dieu. Si nous avons osé pénétrer dans ce sanctuaire ; si nous semblons avoir porté une main présomptueuse sur ces richesses, c'est seulement parce que nous avons été invité à entrer dans le lieu où le sage économe serre ces provisions de toute espèce, pour y chercher des nouveautés aussi bien que les richesses du passé : celles-ci ne se trouvent qu'à l'aide d'une étude consciencieuse ; celles-là par une humble et sincère méditation.

II.

LES MIRACLES DU NOUVEAU TESTAMENT.

Nous allons remplir aujourd'hui la promesse que nous avons faite en terminant notre première dissertation, et développer nos pensées sur un sujet qui intéresse singulièrement tous ceux qui lisent l'Evangile, je veux dire les miracles de notre Seigneur.

Toutefois, avant d'entrer en matière, nous demanderons au lecteur la permission de lui présenter quelques remarques préliminaires. Au début de notre dissertation sur les paraboles, nous avons exprimé brièvement et notre approbation en faveur d'une étude critique de la Bible, et notre regret de voir ce genre d'études si peu en honneur parmi nous. L'un des rédacteurs d'un journal catholique, en parlant de notre travail, a fait la remarque suivante : « Quant à nous personnellement, nous ne souscrivons pas à toutes les propositions énoncées dans cette dissertation, en ce qui concerne l'importance et les avantages de la critique biblique. » Etant peu accoutumés à diriger notre attention sur les articles qui peuvent être provoqués par les ouvrages publiés par nous, nous n'aurions jamais songé à relever un aussi simple commentaire, une observation ainsi faite en passant, une différence d'opinion exprimée avec tant de modestie, si

elle ne nous avait paru déceler ce que nous avons vu exprimé ailleurs avec plus de force, et lorsqu'il ne s'agissait point de nous, c'est-à-dire une tendance à déprécier les études bibliques et les rapports de la théologie avec l'Ecriture sainte. Que des personnes[1] qui ont été témoins, pendant une grande partie de leur vie, d'un regrettable et funeste abus de la parole de Dieu, qui en ont vu faire successivement un piége pour les pieds, un voile pour les yeux, un masque pour l'hypocrisie, une semence d'hérésie et même une justification du péché ; — que des hommes qui savent par expérience les désastreuses conséquences qui résultent pour les ames et pour les consciences d'une fausse application de cette parole sainte et des interprétations forcées qu'on lui donne ; — que des gens qui ont entendu chacune des touches de l'instrument sacré rendre des sons faux et discordants, tantôt sous la main lourde et énergique du protestant évangélique, tantôt sous les doigts plus légers et plus délicats des membres de la Haute-Eglise ; — que ceux enfin qui ont peut-être vécu longtemps eux-mêmes comme emprisonnés au milieu d'un réseau d'interprétations contradictoires et qui peuvent maintenant s'écrier avec bonheur : « *Laqueus contritus est et nos liberati sumus,* » regardent avec méfiance, et même avec un certain déplaisir, des études qui, en apparence, attachent l'homme à la lettre qui tue et étouffent l'esprit qui vivifie, c'est là un sentiment bien naturel, et comme tel bien pardonnable. Mais une réaction violente a ses dangers, et c'est avec un regret sincère autant que vif, que nous verrions encourager des opinions extrêmes sur un sujet si important.

Considérons un moment cette étude critique de la parole de Dieu. De toutes les études, c'est celle dont on a le plus abusé et nous espérons que c'est de l'abus, plutôt que de la chose elle-même, que voulait parler l'écrivain auquel nous avons fait allusion plus haut, en disant qu'il ne partageait pas notre opinion, en ce qui concerne cette branche de la science.

[1] Allusion aux protestants convertis.

Eusèbe, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, Alcuin et beaucoup d'autres s'y sont appliqués sérieusement, et leurs travaux ont été récompensés par les suffrages de l'Église. Le concile de Trente, en ordonnant qu'on fît une édition revue, et portant un nouvel examen de la Vulgate, commanda qu'on se livrât aux recherches de la plus sévère critique qui étaient nécessaires pour cet objet.

Mais nous envisageons la chose trop au sérieux. Il y a deux manières dont les critiques peuvent justifier, en termes à la fois péremptoires et généraux, leur désapprobation à l'endroit d'une étude quelconque. L'une d'entre elles consiste à ne regarder que les effets extérieurs et, sans se donner la peine d'approfondir la chose elle-même, à prendre le parti de la condamner comme inutile. Une personne, même douée d'une grande douceur de caractère, pourrait bien arriver à dire que la *conchiliologie*, par exemple, quelque gracieuse qu'elle soit d'ailleurs, n'est pas une science de la plus haute utilité, parce que son influence sur la société, sur les lettres ou sur le caractère des individus n'apparaît nulle part, et que ses résultats n'affectent que médiocrement l'humanité en général. C'est là ce qu'on pourrait appeler une condamnation négative. Mais une science importante, qui a été cultivée par des hommes à la fois illustres par leur savoir et leurs vertus, mise en rapport par eux avec la théologie et appelée à conserver intacte la parole de Dieu, ne saurait être jugée aussi légèrement. Nous ne craignons pas de le proclamer hautement, ceux-là seuls ont le droit de se prononcer dans cette question, qui peuvent se rendre le témoignage qu'ils l'ont consciencieusement étudiée, qu'ils l'ont embrassée dans tous ses détails et que, s'ils sont convaincus de la vanité et de la stérilité de cette science, ils doivent cette conviction à leur propre expérience. Mais nous n'hésitons pas à déclarer qu'un pareil résultat est impossible. Quiconque s'appliquera à l'étude critique de la Bible, trouvera nécessairement cette étude remplie de charme et d'élévation : elle sera pour lui un auxiliaire puissant qui l'aidera à mieux apprécier les beautés réelles du livre divin et lui révèlera

l'existence de plus d'un trésor caché. En même temps, il sera en position d'apprécier tout ce qu'elle a de solide et de convaincant, il reconnaîtra qu'elle repose sur des principes irréfragables et qu'elle est comme un monument à la fois utile et d'une structure élégante, que l'industrie des hommes aurait élevée, en lui donnant pour fondement le roc inébranlable de la vérité. Elle est semblable à un bastion avancé construit en dehors d'une forteresse inexpugnable, ou à une digue jetée en avant d'un port sûr, creusé dans un rivage entouré de rochers. Ce sont là des garanties de sécurité qui ne sont pas strictement nécessaires; mais le bastion effraie les assaillants et les tient à une plus grande distance des murs de la ville, tandis que la digue contient les vagues furieuses qui voudraient troubler le calme des eaux tranquilles du port. Nulle branche de la science biblique n'a plus complètement déçu l'attente impie des incrédules, ou répondu plus fidèlement aux espérances des catholiques, que l'étude critique de la sainte Ecriture.

Nous exciterons sans doute une certaine surprise chez nos lecteurs, en disant que ce genre d'étude est plein de charme et d'élévation. Peut-être, dira-t-on, ne manque-t-il pas de solidité, mais qu'offre-t-il qui soit de nature à captiver l'esprit ou à conquérir l'admiration? Il va de soi-même que nous voulons parler ici de cette étude faite dans l'esprit du catholicisme; et comme l'objet principal de cette dissertation est de prouver qu'aux catholiques seuls appartient le sceptre de la littérature sacrée, on nous pardonnera peut-être de nous arrêter quelque temps sur ce point et de faire voir comment nous avons trouvé dans cette partie, en apparence la plus aride et la moins spirituelle de la science biblique, un plaisir réel et des jouissances ineffables. Que le sentier qui y conduit soit rude, escarpé, couvert de broussailles et, par conséquent, fatigant, je ne le nierai point; en effet, il n'y a point de grand'route pour arriver à la science; c'est là un axiome dont on peut reconnaître la justesse, ici comme ailleurs. Il faut de la patience pour apprendre la partie technique de

cette étude, pour se familiariser avec sa phraséologie particulière, pour retrouver son chemin dans le labyrinthe des divers systèmes de classification et de vérification. Peut-être même, pour atteindre ce but, sera-t-il nécessaire d'apprendre plus d'une langue bizarre à l'œil, rude à l'oreille, étrange à l'esprit. Puis il est indispensable d'acquérir une certaine habileté pratique, une dextérité dont l'apprentissage est pénible et exige de la persévérance. Mais une fois que ces formalités préliminaires ont été remplies, la science elle-même nous semble pleine d'intérêt et de charme. Lorsqu'une personne qui n'est pas initiée aux secrets de la critique biblique, vient à mettre la main sur un antique manuscrit, *miratur pulchros apices*, elle le retourne dans tous les sens, en admire l'écriture si régulière ou l'encre si merveilleusement conservée, et le rend au bibliothécaire, en se demandant avec un certain étonnement quelle peut bien être la valeur réelle de ce vieux livre, ou s'il ne contiendrait pas, par hasard, quelque nouvelle leçon, quelque singulière variante (si tant est que cette personne ait jamais entendu parler de pareilles choses) capable d'embarrasser les critiques et les commentateurs. Ainsi, elle se contente de louer un objet qui plaît à ses yeux, mais dont son esprit ne saurait se rendre compte : *Oculis laudator, sed mente non cognitor*. Remettons maintenant ce même manuscrit entre les mains d'un critique versé dans la pratique de cette science. Avec quelle sûreté et quelle intelligence il le feuillette ! Semblable à un habile connaisseur qui examine un tableau, il va droit aux indices qui peuvent l'aider dans ses investigations. Tout lui parle, jusqu'au craquement du parchemin. Est-il fin ou épais, uni ou couvert d'aspérités, blanc ou jaune ? chacune de ces circonstances, en apparence si légères, devient pour lui un jalon, une donnée précieuse qui le guide dans ses calculs. La couleur de l'encre, les lettres effacées et retouchées, les corrections faites entre les lignes ne lui parlent pas avec moins d'éloquence. Puis il inspecte les lettres qui, comme des troupes le jour d'une revue, portent l'uniforme d'un pays ou d'un siècle. Il observe attentivement leurs liaisons

ou leurs séparations, leur ponctuation et la longueur de leurs lignes, il remarque si elles sont droites ou penchées, il tient compte de leur largeur et de leur hauteur. Il prend note des tablettes qui se trouvent à la marge, à des intervalles donnés, et que l'autre avait prises pour des marques jetées au hasard. Puis, ces observations faites, il porte un jugement assuré sur l'époque à laquelle remonte le livre. Il reste maintenant à déterminer à quel pays il appartient. Le critique jette les yeux sur le texte, en parcourt quelques lignes, y découvre plusieurs erreurs résultant de la substitution de quelques lettres qui se prononçaient de même dans certains pays, mais non dans d'autres : c'est ainsi qu'il obtient une première et simple donnée. De même qu'un habile vétéran du barreau, parcourant rapidement les nombreux papiers d'un énorme dossier, jette tout d'abord les yeux sur les points importants à l'aide desquels il compose son réquisitoire, tandis qu'un autre, moins expérimenté que lui, avait passé des heures entières à compulser ce même dossier, ainsi l'homme versé dans l'étude critique de la Bible, tourne d'une main exercée une multitude de feuillets pour arriver à un petit nombre de textes qui décideront son jugement, jette sur ces passages un regard scrutateur, puis, fermant le volume, vous dit non-seulement le pays, mais peut-être même la ville et le monastère dans lequel il a été écrit. Avec autant de certitude qu'un connaisseur en tableaux saura distinguer l'Ecole flamande de l'Ecole espagnole, et ira même jusqu'à décider si une toile qu'on lui présente a été peinte en Andalousie ou en Estramadure, notre critique décidera si le manuscrit qu'il tient a été écrit en Egypte ou sur le mont Athos. Mais, dira-t-on, à quoi lui sert cette connaissance? A savoir pour certain que si on lisait ce volume d'un bout à l'autre avec la plus scrupuleuse attention, on n'y trouverait pas une seule nouveauté ; qu'on épuiserait toutes les combinaisons possibles sans pouvoir y rencontrer un seul mot capable de fournir au sceptique une nouvelle objection, pas plus que la découverte d'un carton inédit de Raphaël, quel qu'il pût être d'ailleurs, ne saurait nous amener à con-

clure que le peintre d'Urbin ait été un mauvais dessinateur. Mais notre objet présent est plutôt de faire voir que cette étude critique de la Bible offre une occupation vraiment agréable et attrayante. Prenons donc un autre exemple ; supposons que nous voulions nous amuser à rechercher l'origine de quelque traduction étrangère. Nous choisirons la version arabe des Psaumes, publiée il y a environ 200 ans par Gabriel Sionita, et imprimée à Paris avec une grande magnificence. Ne craignez point, ami lecteur, nous ne prononcerons point un seul de ces mots bizarres qui ont blessé votre oreille et épouvanté vos yeux dans notre précédent écrit. Nous n'aurons point recours à des termes techniques, nous ne ferons point usage *de mots longs d'une toise*. Suivez-nous doucement, en marchant sur la pointe des pieds, nous allons vous faire assister à une courte séance de seconde vue dont la critique fera les frais. Regardez dans cette cellule. Elle est pratiquée dans les murs d'un monastère oriental, bâti parmi les rochers qui couvrent les flancs du mont Liban, à l'ombre des palmiers dont les tiges élancées et les gracieuses têtes se balancent au souffle de la brise du soir. Tout est tranquille et calme ; les chants ont cessé et chacun des pieux solitaires a regagné à pas lents sa cellule. Tournez encore une fois les yeux vers celle qui s'est offerte tout d'abord à vos regards, et ne vous laissez pas rebuter par sa nudité et son aspect sévère. Auprès d'une fenêtre treillissée, ouverte pour laisser entrer les rayons du soleil couchant, un moine à la longue barbe est assis sur une petite natte carrée, suivant la coutume arabe. Son maintien est grave et les rides de son front attestent que de nombreuses pensées ont sillonné son esprit. A son côté gauche, pend un encrier de bois passé dans sa ceinture comme un poignard. Il tient de la main gauche sa feuille de vélin étendue sur une petite planche et, de la main droite, sa plume de roseau toute prête, car, lorsqu'il écrit, il n'appuie ni son corps ni son livre sur quoi que ce soit. Il vit à une époque où la langue sacrée de son pays, le syriaque, commence à tomber en désuétude, même dans les maisons religieuses, et une version arabe (c'est-à-dire en

langue vulgaire) des psaumes est devenue nécessaire. Comme notre religieux est connu pour un linguiste habile aussi bien que pour un saint homme, c'est à lui que cette tâche a été confiée, et nous le voyons à l'œuvre.

D'abord, de quel texte se sert-il dans sa traduction? Un petit escabeau à trois pieds placé auprès de lui supporte un volume ouvert. En quelle langue est-il écrit? « Comment, direz-vous, pourrai-je le voir, éloigné comme je le suis des temps et des lieux? — Eh bien! je vais vous l'apprendre, moi. C'est un exemplaire des Septante ou ancienne version grecque de la Bible. — Comment pouvons-nous le savoir? — Chacun des versets de sa traduction nous l'apprend. » En effet, tandis que la version des Septante diffère notablement du texte hébreu, nous voyons que l'œuvre de notre bon religieux est calquée d'un bout à l'autre sur cette version. En définitive, cette découverte est bien simple. Mais il est facile aussi de voir que le saint homme n'est pas *très-fort* en grec, car de temps en temps, il jette un coup d'œil sur un autre vieux volume ou plutôt sur un rouleau de parchemin placé auprès de lui. Evidemment, c'est le texte hébreu original, lequel se rapprochant davantage de sa propre langue, lui offre un sens moins difficile à saisir. Il s'en sert donc comme d'une espèce de lexique. De là vient que toutes les fois qu'il se trouve arrêté dans le cours de sa traduction par quelque mot grec difficile et embarassant, il tranche la difficulté en insérant le mot hébreu dans son manuscrit, et de ce mélange résulte souvent la plus étrange confusion. Ceci nous prouve qu'il n'a pu s'aider d'une autre version antérieurement faite d'après le texte hébreu, mais qu'il s'est mis à l'aise avec l'original. Du reste, nous avons encore d'autres preuves non moins curieuses de ce fait. Regardons-le traduire le psaume XXVII, v. 74. Il est arrivé à un passage où sa traduction s'écarte du grec et de l'hébreu, et offre deux singulières différences. Toutefois, nous pouvons très-aisément nous en rendre compte, mais une seule explication est plausible. Si dans deux petits mots joints ensemble nous imaginons qu'il a pris dans l'un un *Beth* pour un *Caph*, dans

l'autre un *Caph* pour un *Beth* (car ces deux lettres de l'alphabet hébraïque se ressemblent beaucoup), nous comprendrons parfaitement sa variante. Le même verset contient une preuve non moins concluante, mais qui exigerait plus de développements que nous ne pouvons lui en donner ici.

Maintenant, si vous voulez voir notre bon religieux plongé dans un embarras inextricable, regardez bien. Il est arrivé au psaume XXXIX[1], et il trouve les deux textes tellement différents, qu'il ne sait comment les concilier. Contemplez-le bien : il est là, les deux mains posées sur ses genoux, penchant alternativement son corps en avant et en arrière par une sorte de mouvement mécanique, et passant doucement la main dans sa barbe, selon la coutume des orientaux, lorsqu'ils veulent faire passer une étincelle électrique dans leur cerveau. Une idée lumineuse vient de le frapper. Il ne sait laquelle des deux leçons il préfère, ainsi il se décide à les adopter l'une et l'autre ; en conséquence, il les amalgame ensemble et nous donne, dans sa traduction, une double version du grec et de l'hébreu. Maintenant qu'il a découvert cet ingénieux expédient, il y aura recours toutes les fois qu'il se trouvera dans de semblables difficultés ; ainsi, par exemple, dans le psaume XIV[2] il nous offre encore les deux textes à la fois, nous laissant la liberté et l'embarras du choix. Mais ce psaume semble l'avoir jeté dans une grande perplexité, car quelquefois, comme saisi d'un accès de désespoir, il repousse loin de lui les deux originaux, et il se lance à tout hasard dans une étrange paraphrase. Toutefois, il vient de trouver une autre manière de se tirer d'affaire. Voici qu'il se lève et qu'il va tirer de sa petite bibliothèque, ou plutôt du coffre où il serre ses livres, un nouveau volume. Comment pouvons-nous découvrir cette circonstance ? Rien n'est plus facile, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil par-dessus son épaule tandis qu'il écrit. C'est la version syriaque dite *Peschito*. Le pieux solitaire concentre en ce moment toute son attention sur le psaume XCVI.

[1] Héb. v. 9. — Sept. v. 6. [2] Ib. v. 13. 14.

et à chaque verset il consulte sa nouvelle traduction et n'hésite pas à se laisser guider par elle. Il se présente à chaque instant des coïncidences si étranges, que nous ne saurions conserver un doute sur ce point.

Le bon traducteur a pu faire accroire tout ce qu'il a voulu à ses frères moins instruits que lui, et leur laisser supposer qu'il comprenait et parlait le grec comme un athénien ; mais il ne saurait nous en imposer, et nous pouvons désigner, aussi facilement que si nous l'avions vu, tous les livres dont il s'est servi. Que dis-je? nous irons même jusqu'à déterminer de quel pays venait son exemplaire grec, lequel contenait le texte avec les corrections de Lucien ; probablement même était-ce l'édition connue sous le nom d'Hexaple.

On nous demandera peut-être aussi pourquoi nous avons placé l'auteur de cette version sur le mont Liban plutôt qu'ailleurs, en Chaldée ou en Egypte, par exemple. Ici encore les données que nous fournit l'ouvrage lui-même contribuent à fixer notre jugement. La traduction faite sur le texte grec et la connaissance de l'hébreu qu'elle suppose ne nous permettraient pas facilement d'attribuer cette œuvre à la Chaldée, où la langue grecque avait cessé depuis longtemps d'être en usage, et où l'hébreu ne devait être que médiocrement en honneur, à l'époque où cette version fut faite, tandis que l'usage de la version syriaque inconnue, ou du moins inusitée en Egypte, nous empêche de l'assigner à ce dernier pays. Mais en Syrie nous trouvons toutes les conditions requises pour expliquer le caractère de cette traduction[1].

Toutes ces considérations font voir sans doute qu'un homme qui a consacré des années peut-être aux préliminaires de

[1] Ce que nous venons de dire en termes vagues et légers, représente la véritable histoire de cette version arabe des psaumes. Les auteurs de l'*Introduction à l'Ecriture* se sont contentés de dire que c'était une traduction des Septante. Mais des recherches consciencieuses, faites en collationnant une partie considérable de cet ouvrage, nous ont donné la conviction que le mélange des différentes versions énumérées plus haut, avait concouru à produire la traduction la plus hétérogène, la plus étrange, la plus bizarre. Ce jugement repose sur les données les plus exactes.

cette étude, et que les circonstances ont amené dans des localités où il a eu l'occasion de s'y livrer d'une manière pratique, peut trouver de l'intérêt et même une certaine jouissance dans ses recherches ; mais quelle influence cette étude saurait-elle exercer sur des opérations d'un ordre plus élevé, telles que celles qui sont nécessaires pour comprendre et goûter la parole de Dieu? On pourrait même demander si de telles recherches ne détournent pas les pensées de cet homme d'une étude plus utile, de celle qui lui apprendrait à se servir de l'Ecriture sainte et à en apprécier la perfection? Nous affirmons que non. Il se présente à nous l'idée d'une comparaison qui jettera plus de jour sur ce côté de la question que ne le ferait une longue discussion. Supposons que deux administrateurs enthousiastes des beautés de l'architecture entrent dans une des splendides cathédrales des temps anciens : tous deux sont saisis d'une admiration qui tient du ravissement et qui, de leur part, n'est point l'effet de l'affectation. Leur admiration s'exhale en exclamations plus expressives les unes que les autres ; ils ne savent pas trouver assez de louanges pour cet ensemble si harmonieux, pour ces proportions si bien gardées, pour ces dimensions colossales, pour ces ornements d'une exquise délicatesse, pour cette structure dont les formes aériennes n'excluent point la solidité. Sanctuaire et nef, ailes et transept, tout, du pavé à la voûte, est noté, estimé, daté et apprécié à sa juste valeur. Le sacristain ébahi les regarde avec étonnement, car évidemment ces gens-là en savent plus que lui, et pourtant voilà trente-six ans qu'il est attaché au service de l'église. Mais il est clair que l'un de nos admirateurs possède une habileté que l'autre n'a point encore acquise. Tandis que celui-ci continue à parcourir l'église, revenant sans cesse vers des chefs-d'œuvre qu'il admire pour la centième fois, son compagnon s'est retiré dans un coin où il s'assied, le carnet et le crayon à la main. Que fait-il? — Un croquis peut-être? — Non, un calcul! Au milieu de ces splendeurs de l'art, il a le courage de songer aux mathématiques et de faire une règle! Dans un de ces coups d'œil qui pénètrent et qui embrassent

tout ce qu'ils rencontrent, il a mesuré les vastes masses dont se compose l'édifice ; il a calculé le poids de ces énormes blocs qui, au premier abord, paraissaient si légers à ces yeux, qu'il les aurait pris plus volontiers pour des stalactites suspendues à la voûte d'une grotte que pour des pierres massives et solides. Il est à même de juger de la précision et de l'art avec lesquels chaque support a été adapté pour recevoir le poids de la masse qu'il soutient, ainsi que des savantes combinaisons qu'il a fallu faire pour produire l'effet qu'il admire. De plus, il détermine les machines compliquées, mais en même temps, si précises et si exactes, qui, à une époque où les ressources de la mécanique moderne étaient encore inconnues, ont dû nécessairement être mises en œuvre pour soulever ces énormes blocs et les placer ainsi avec sécurité sur leur lit à une hauteur aussi prodigieuse. Mais si son compagnon lui jette en passant un regard presque dédaigneux, à la vue du travail prosaïque auquel il se livre, que sera-ce quand il le verra pénétrer dans tous les coins et recoins de l'édifice, enlever la peinture des murs et gratter la surface du pavé et les tombes qui le recouvrent. C'est ainsi qu'il se rend compte des différents matériaux qui ont concouru à la construction de l'édifice. Le marbre de ce pilier vient du Devonshire ou du Westmoreland ; cette voûte est en pierre de Caen ; ce monument funèbre en albâtre de Tulbury ; Anglesey a fourni ce bloc de granit. Au milieu des dalles du pavé est enchâssé un fragment de mosaïque italienne ; en effet, voici de la serpentine et du porphyre aux veines d'or ; il n'est pas jusqu'aux murs qui ne soient construits avec du grès qu'il a fallu aller chercher dans des carrières situées à vingt milles de là, sans que la navigation ait prêté ses puissants moyens de transport.

Maintenant, nous demanderons à notre tour si l'homme qui étudie, qui comprend les lois de la construction et de la conservation d'un monument, qui en recherche les matériaux les plus cachés et en analyse la substance, sent augmenter ou diminuer en lui le sentiment de vraie, de profonde et de

sincère admiration que lui inspire la vue de cet édifice et de sa merveilleuse architecture? Eh bien ! nous n'hésitons pas à le déclarer, tels sont, dans une autre sphère, les avantages de celui qui se livre avec soin, et dans l'esprit du catholicisme, à une étude critique de l'Ecriture. En effet, que fait-il autre chose, sinon de chercher à découvrir par quels moyens Dieu a élevé et conservé ce magnifique édifice de sa sagesse sur la terre? En réalité, c'est l'histoire des rapports de sa Providence avec sa parole divine. A mesure qu'on avance dans cette étude, on découvre les merveilleux agencements qui ont été mis en œuvre pour conserver, à travers les vicissitudes des siècles, l'intégrité du texte sacré. L'Ecriture sainte a été traduite dans une foule de langues par des gens dont les talents et la science variaient à l'infini ; elle a été collationnée ou révisée en vue des motifs les plus opposés, par les soins d'amis ou d'ennemis, dans un esprit orthodoxe ou hérétique. Tous les pays l'ont reproduite, les uns par la plume de pieux scribes comme Bède et Alcuin, d'autres par la main précipitée et inintelligente de copistes mercenaires. Ce système s'est perpétué d'âge en âge : ici, c'est un juif désireux de donner à un passage le sens dont il a besoin ; là, c'est un arien qui veut l'interpréter selon sa manière de voir, et, sur le terrain de leurs disputes, apparaît le catholique qui s'efforce de faire triompher la vérité. Une étude critique, faite avec le plus grand soin, peut seule nous donner une notion exacte de ces diverses forces dont les unes paraissent devoir nécessairement aboutir à jeter le texte sacré tout entier dans une déplorable confusion, tandis que les autres tendent à l'arracher violemment du sentier de la vérité pour lui imprimer une fausse direction. On a vu mettre en œuvre de nos jours la machine à vapeur, la presse hydraulique, les pontons et les cabestans manœuvrés par des bras innombrables pour amener les ponts-tubes, dits *Ponts Britannia*, dans leur position actuelle et pour les y établir d'une manière solide. Bien qu'aux yeux du passant ces divers appareils parussent agir en sens contraire, tous néanmoins obéissaient à l'impulsion d'une seule intelligence qui dirigeait tous leurs mouvements.

C'est là pour l'homme pieux, adonné à l'étude critique de la Bible, une image de ces nombreuses et étranges forces intellectuelles dont l'action semble, pendant des siècles, s'être exercée en sens contraire sur les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais qui en réalité ont subi l'influence d'une puissance sage et invisible, laquelle les a rendues l'instrument de ses desseins, en se servant d'elles pour donner à ces saintes et vénérables archives de la miséricorde de Dieu la place élevée qui leur convient. Il n'est pas jusqu'aux conflits d'intérêts contradictoires, aux rivalités, aux luttes de l'erreur contre l'erreur, aussi bien que contre la vérité, qui, par une heureuse réaction, n'aient contribué à produire ce grand résultat. D'ailleurs, un esprit vraiment catholique qui s'efforce de pénétrer chaque mot, chaque point de la sainte Ecriture, rend un véritable hommage de respect et d'amour au sage architecte qui s'est servi de ces matériaux pour élever son édifice. Ceux qui jadis aimaient le sanctuaire du Dieu vivant, chérissaient jusqu'aux pierres qui en formaient les murs, même après qu'elles eurent été dispersées. Certes, une étude qui dirige notre attention vers les matériaux dont se composent les livres sacrés et nous porte à rechercher leur origine, leur forme exacte et la place qui leur convient; une étude qui nous permet de contempler les trésors et les curieux fragments appartenant à différents siècles et à des pays divers, réunis de toutes parts et admirablement adaptés à l'ouvrage divin comme pour l'étayer; une étude bien plus qui nous montre sous les formes plus ou moins élégantes de cet ouvrage une source toujours également féconde d'heureuses applications, un but toujours également grand, un caractère toujours également remarquable de vérité et d'authenticité; une telle étude, dis-je, loin de les diminuer, ne doit-elle pas, au contraire, considérablement augmenter notre vénération et notre amour pour celui qui a daigné parler à l'homme le langage de l'homme, et soumettre sa parole écrite, aussi bien que son verbe vivant, aux regards, à l'examen et même aux outrages des créatures. Nous irions volontiers plus loin encore, mais très-probablement

ceux-là seuls qui ont été instruits par l'expérience voudraient nous croire. Nous allons donc clore cette digression qui a peut-être déjà fatigué le lecteur, en citant comme exemple un seul passage[1] où tout ce qu'il y a de redoutable et de terrible dans la proposition qui y est énoncée, revêt un aspect mille fois plus effrayant encore pour quiconque est versé dans l'histoire critique du texte.

La plupart des écrivains qui ont traité la question des *paraboles* de notre Seigneur ont aussi parlé de ses *miracles*. Une multitude d'essais ont été consacrés aux unes et aux autres : la raison en est évidente. Les miracles de notre Seigneur peuvent être envisagés sous trois points de vue différents.

1° On peut les considérer comme des miracles purs et simples, c'est-à-dire comme des œuvres merveilleuses destinées à donner un caractère invincible d'autorité à son enseignement, à rendre un témoignage solennel à sa mission céleste et à sa nature divine. De là vient qu'il les invoque lui-même à plusieurs reprises, pour justifier le droit qu'il réclame à l'attention de ses auditeurs et exiger qu'ils croient en lui[2]. Cette manière d'envisager les miracles de Jésus-Christ appartient à la chaîne de preuves du christianisme ; et c'est dans la partie de la théologie qui est consacrée à l'examen des questions de cette nature, que le caractère, l'authenticité et la force du témoignage de ces merveilles sont étudiés à fond et reçoivent une consécration solennelle.

2° Ce sont des œuvres de miséricorde. Celui qui, touché de commisération pour l'homme déchu, était descendu du ciel pour venir l'arracher au péché et à la mort, devait nécessairement désirer d'alléger des souffrances qui étaient la conséquence de l'un et les prémisses de l'autre. Il possédait le pouvoir de faire ce qu'il désirait si ardemment, et en même

[1] Saint Matth. XXVII. 17.

[2] Saint Matth. XI. 20. 24 ; XII. 41. — Saint Marc, IV. 40. — Saint Luc, IV. 36 ; VII. 16. — Saint Jean, II. 23 ; VII. 31 ; X. 25, 38 ; XII. 37 ; XIV. 12 ; XV. 24.

temps il avait voulu, durant sa vie mortelle, être privé des moyens ordinaires de faire l'aumône. C'est donc en exerçant cette puissance dont il était revêtu, qu'il nous a enseigné comment nous devions nous acquitter des devoirs de la charité envers les pauvres. Il ne pouvait pas donner aux malades l'argent nécessaire pour se procurer de la nourriture, mais il leur rendait la santé et la force qui leur permettait de gagner leur vie. C'est ainsi que saint Pierre comprenait l'exercice de la puissance miraculeuse qui lui était déléguée : « Je n'ai ni or ni argent, mais ce que j'ai, je te le donne : Au nom de Jésus-Christ de Nazareth, lève-toi et marche[1] ! » Là, où d'autres donnaient de l'argent, il donna la santé ; son aumône fut un miracle quand celle des autres ne fut qu'une pièce d'or. Les Juifs considéraient aussi les miracles de notre Seigneur sous cet aspect ; ils n'admiraient point seulement en eux les preuves évidentes d'une puissance surnaturelle, mais ils les regardaient comme autant de marques d'une immense bonté. Le sentiment qu'il aurait éveillé en eux eût été un sentiment de crainte et non d'amour, si ses miracles n'avaient manifesté que sa puissance ; si le figuier desséché et les troupeaux des Géraséniens noyés dans le lac eussent été les seuls témoignages de sa grandeur, le peuple ne se fut point écrié : « Il a bien fait toute chose, car il a fait entendre les sourds et parler les muets[2]. »

3° Il est évident que ces deux considérations faisaient des miracles de Jésus-Christ de puissants auxiliaires pour son enseignement. La première lui assurait l'attention des hommes doués d'un esprit sérieux qui écoutaient sa parole ; la seconde disposait les personnes sensibles à recevoir volontiers sa doctrine. L'une engendrait la conviction, l'autre menait doucement à la persuasion. Selon les principes posés par l'auteur de la rhétorique, elles servaient respectivement à rendre les auditeurs attentifs et bienveillants : « *reddere auditores attentos et benevolos.* » La troisième manière d'envisager ces grandes

[1] Act. III. 6. [2] Saint Marc, VII. 37.

œuvres, celle dont il nous reste à parler, avait pour objet de rendre les auditeurs *dociles*, c'est-à-dire susceptibles de recevoir un enseignement : en effet, nous allons faire voir qu'elles contenaient des leçons frappantes de vérité et de la plus haute importance.

Nous parlons du principe que tous les catholiques au moins ont été élevés dans cette manière de voir et qu'ils ont lu avec cet esprit, dans l'Ecriture, le récit des miracles de notre Sauveur. Ils les ont entendu commenter mille fois comme des leçons mises en actions, au lieu d'être données en paroles : « *Dominus ac Redemptor noster per Evangelium suum aliquando verbis, aliquando rebus loquitur* [1]. » Nous n'apprendrons rien de nouveau à nos lecteurs en leur disant que le lépreux guéri représente le pécheur pardonné, et que la barque sauvée du naufrage, par l'effet de la présence de Jésus, est une figure de l'Eglise. Si le lépreux reçoit l'ordre d'aller se montrer au prêtre, le catholique voit au premier abord qu'il s'agit ici du ministère sacerdotal auquel le pécheur doit avoir recours. Nous pouvons donc affirmer que les miracles de notre Seigneur renfermaient des leçons, toujours d'une haute importance.

En traitant des paraboles, nous nous sommes efforcé de démontrer (peut-être avec quelque succès) qu'elles renferment un corps de doctrine à part, qui correspond aux prophéties de l'Ancien Testament et dans le sein duquel a été déposé le germe des principes, de l'histoire, des développements et de l'action de l'Eglise. Ne pourrions-nous pas trouver, dans les miracles du Sauveur, quelque chose d'analogue? Tel est l'objet de notre étude actuelle. Si ce qu'il y avait de mystérieux dans son enseignement oral se rapportait à des choses dont l'accomplissement était réservé à l'avenir, ne sommes-nous pas en droit de conjecturer que ce qu'il y a enseigné sous la forme plus mystérieuse encore de certaines actions est susceptible d'être rapporté à des fins semblables?

[1] Saint Greg. Hom. 32. in Evang.

L'analogie qui existe entre une parabole proposée en paroles et une parabole mise en action est évidente, et un miracle qui, indépendamment de son objet immédiat et palpable, renferme en soi une leçon destinée à fructifier ultérieurement, est, sous tous les rapports, une véritable parabole, plus encore que les actions symboliques d'Osée et d'Ezéchiel. Par exemple, lorsque Jésus-Christ ordonne à ses disciples de jeter leurs filets et que ces hommes qui, pendant toute la nuit les avaient jetés en vain, les retirent en ce moment remplis des produits d'une pêche miraculeuse, nous voyons au premier abord que c'est là une image admirable pour faire entendre que, quand ces mêmes disciples seront devenus pêcheurs d'hommes, ils attireront une multitude d'ames dans ce filet, sous la figure duquel, dans une parabole parlée, notre Seigneur avait désigné l'Eglise, sans que cette immense multitude rompe le filet, c'est-à-dire détruise l'unité religieuse. Le même exemple nous fait comprendre qu'un si grand événement ne doit pas être l'effet de la puissance humaine, mais l'accomplissement d'un décret de la divine Providence et l'ouvrage de la grâce. En effet, jusqu'à ce que les apôtres eussent reçu l'ordre d'aller prêcher, leur ministère était demeuré stérile malgré tous leurs efforts. Remarquons, en passant, toute la perfection de ce parallèle. Non-seulement toutes les parties s'adaptent entre elles d'un bout à l'autre, mais elles se correspondent d'une manière adéquate : le miracle d'un côté trouve, de l'autre côté, un miracle pour lui servir de pendant ; tous deux sont réels, ni l'un ni l'autre n'est une figure. La volonté de Dieu est également manifeste dans l'un et dans l'autre ; la multitude des poissons dans le filet des pêcheurs est aussi miraculeuse que la multitude des ames dans le filet apostolique. Tournons maintenant nos regards d'un autre côté. Contemplons Ezéchiel coupant et brûlant sa chevelure[1], ou bien sortant de sa maison par une ouverture pratiquée dans la muraille, ou encore se couchant

[1] Ezéch. V. — XIII. 5. — IV.

tantôt sur le côté droit, tantôt sur le côté gauche ; considérons enfin les mariages d'Osée[1] : ces différentes images ne sont nullement proportionnées à la puissance dont elles figurent le redoutable exercice. Ce sont de simples actions humaines, singulièrement ennoblies par la mission qu'elles ont reçue de représenter les jugements de Dieu ; tandis que, dans l'Évangile, ainsi que nous l'avons fait remarquer, le miracle existe dans la figure comme dans la réalité. Toutefois, il faut aussi se rappeler que si l'un de ces deux miracles était immédiat, défini et tombait sous l'œil des sens, l'autre ne devait s'opérer que par degrés, insensiblement, et n'être perçu qu'à l'aide du raisonnement. En effet, personne ne doute aujourd'hui que la propagation du christianisme par les douze pêcheurs de Galilée n'ait été une œuvre divine et surnaturelle. Mais pendant que cette grande chose était en voie d'accomplissement, elle ne pouvait pas se faire sentir au dehors comme elle nous apparaît à nous, quand nous contemplons ses glorieux résultats; et, aujourd'hui même, l'Eglise ne cesse point de jeter ses filets et de déposer ses précieuses captures dans la barque de saint Pierre.

De l'exemple que nous venons de citer, nous pouvons tirer certains principes fondamentaux, à l'aide desquels nous arriverons, de conclusion en conclusion, jusqu'à l'objet que nous avons en vue. 1° En effet, si l'analogie entre les paraboles et les miracles de l'Evangile, analogie correspondant à celle qui existe entre les prophéties en paroles et les prophéties en actions de l'ancienne loi, nous porte à conjecturer que les unes et les autres ont une fin et un terme communs, l'exemple que nous avons choisi nous permettra d'aller plus loin et d'en tirer une autre induction. Cette induction, la voici : c'est que la leçon miraculeuse, prêchée en action par notre Seigneur Jésus-Christ, correspondra toujours à une réalité exprimée par son enseignement. Si, dans les prophéties, l'acte de l'homme a été appelé à représenter

[1] Osée, I. 3.

l'action de Dieu, cet ordre ne peut être renversé et la chose la plus excellente ne saurait être avilie ; or, c'est précisément ce qui aurait lieu, si les actions de Dieu fait chair devaient rappeler ou symboliser des choses moins sublimes qu'elles. Un miracle ne peut être le précurseur, le type ou la garantie que d'un autre miracle. Nous irons même plus loin. La merveille qui sert de figure ne saurait être plus grande que la réalité accomplie : celle-ci doit nécessairement l'emporter. La délivrance d'Israël et sa sortie d'Egypte sont indubitablement une œuvre miraculeuse et divine ; les merveilles opérées par la verge d'Aaron, la mer Rouge entr'ouverte, l'armée de Pharaon engloutie dans l'abîme, le pillage de l'Egypte, le départ des Hébreux précédé de la Pâque, et, selon toutes les apparences, soumis à cette condition mystérieuse, voilà certainement des faits dignes d'être considérés comme formant un tout complet, fini et indépendant. Pourtant, ce n'étaient là que des types ; et quand vint le temps où la réalité devait s'accomplir, elle parut revêtue d'un caractère de grandeur infiniment supérieur et suivie de résultats plus sublimes, comme pour prouver que Dieu seul peut se surpasser dans ses propres œuvres, et qu'il s'y surpassera toujours, quelle qu'en soit d'ailleurs la magnificence, lorsqu'elles ne seront destinées qu'à préfigurer d'autres marques de sa puissance et de sa miséricorde.

2° Nous sommes frappés, dans ce second exemple, d'un autre résultat que l'on pourrait également tirer du premier. Dans l'un comme dans l'autre, nous remarquons que si l'accomplissement de la réalité est infiniment supérieur à la figure, celle-ci du moins se présente à nous sous les apparences d'un plus grand miracle. Or, pour mieux exprimer notre pensée, nous dirons que l'accomplissement se rapporte à l'ordre de la grâce, tandis que la figure appartient à l'ordre de la nature. La délivrance de l'homme arraché, sur le calvaire, à la puissance vaincue de Satan, était une œuvre aussi réelle et infiniment plus admirable que l'affranchissement d'Israël de la servitude d'Egypte : toutefois ce dernier acte était visible

à l'œil de l'homme et susceptible d'être senti par son ame, mais l'autre ne l'était pas. La conversion du monde païen était certainement un miracle beaucoup plus grand que la pêche de 153 poissons : mais cette conversion était un acte intérieur et qui se passait dans les replis les plus secrets de l'ame. Si les miracles de notre Seigneur, considérés comme types, portent avec eux un enseignement, nous pouvons être certains qu'ils représentent d'autres actes existant dans l'Église ; et cependant ces mêmes actes merveilleux et miraculeux à un degré, non-seulement égal mais supérieur à celui de la figure, peuvent être et sont très-probablement invisibles, et appartiennent au domaine de la vie spirituelle.

Rien ne nous empêche de pousser cette comparaison plus loin encore, pour peu que nous voulions entrer dans quelques détails. La manne représentait la nourriture céleste que nous offre la sainte Eucharistie ; l'eau vive que les Israélites puisaient, dans la pierre mystérieuse qui les suivait, figurait le rafraîchissement que Jésus-Christ procure à l'ame ; comme Moïse avait élevé le serpent d'airain dans le désert pour guérir les blessures causées par la morsure des serpents venimeux, ainsi la croix devait être élevée avec son précieux fardeau pour guérir les plaies qu'avait faites le serpent infernal ; enfin Jonas, dans les flancs de la baleine qui le rejeta sur le rivage, présentait une image de la résurrection de notre Seigneur. Dans chacun de ces exemples, la chose figurée était infiniment plus noble et plus sublime que le type, elle était en soi un miracle, un prodige plus étonnant ; pourtant cette circonstance n'apparaissait pas aux yeux des hommes dans la réalité comme dans la figure, bien que celle-ci, ainsi que nous l'avons dit, fût inférieure à l'autre. C'est donc là un point qu'il importe de ne pas perdre de vue.

La révélation chrétienne a miraculeusement ouvert à l'homme un monde nouveau, dont la vue avait été complétement dérobée aux regards des païens, et que les Juifs, plus heureux et meilleurs, n'avaient fait qu'entrevoir par intervalles.

Le nouveau ciel, la nouvelle terre qui lui étaient ainsi révélés devaient nécessairement placer l'homme lui-même dans des circonstances nouvelles : ils créaient pour lui la vie spirituelle qui a ses lois et son cours, ses avantages et ses désavantages, son commencement et ses développements, que dis-je? sa nourriture, ses opérations organiques, ses maladies, ses guérisons et même sa mort, quoiqu'elle ne soit pas susceptible de destruction. L'ame, cet être jusque là indéfini, même dans la théologie des juifs, revêt aux yeux du chrétien une existence si positive, qu'il peut l'individualiser dans son esprit et la séparer, par la pensée, de lui-même. Il peut dire que son ame est faible, lors même que son corps est fort, et réciproquement que celle-là est puissante, bien que celui-ci soit débile : l'ame peut goûter le repos et la paix, tandis que l'existence extérieure de l'homme est bouleversée par d'affreuses tempêtes, et dormir, comme Jésus, dans la barque qui est devenue le jouet des flots en courroux. L'homme trouve des aliments et un vêtement pour son ame quand son corps est tourmentépar la faim et que sa chair est nue. L'ame peut s'élancer vers le ciel, tandis que son enveloppe mortelle rampe sur la terre, et quand celle-ci périra, celle-là entrera enfin en possession de l'objet de tous ses vœux. A cette ame, il faut un système qui subvienne à tous ses besoins, et c'est là ce qu'on entend sous le nom de *choses spirituelles*, deux mots qui reviennent sans cesse sur les lèvres d'un catholique. La grâce est la sphère, le milieu dans lequel cette vie spirituelle trouve sa place : elle en est le principe et comme l'atmosphère; elle est l'ame de l'ame, elle en est la nourriture, le vêtement et la force motrice; elle soutient sa vigueur et favorise ses développements; en un mot, c'est la puissance qui gouverne, qui règle et qui perfectionne cette invisible économie. Un catholique saisit et comprend tout ceci comme s'il le voyait. Mais, dans l'appréciation de l'Evangile, cet ordre spirituel est infiniment plus noble et plus élevé que celui dans lequel se trouve le corps et tout ce qui est, comme lui, naturel et contingent. Guérir l'ame est une œuvre plus grande et un plus grand miracle que

guérir le corps, et la résurrection d'une ame doit exciter notre admiration à un plus haut degré que la résurrection d'un corps.

C'est ainsi que s'établit l'analogie entre le monde visible et le monde invisible dont l'existence et les opérations se correspondent, car l'un et l'autre appartiennent à la réalité. Ainsi donc, si les miracles de notre Seigneur sont destinés à figurer d'autres actions, c'est dans cet empire spirituel qu'ils trouveront, pour leur correspondre, des réalités non moins merveilleuses et d'un caractère infiniment supérieur.

Toutefois, tant que l'homme n'aura pas été complétement absorbé dans la vie spirituelle, mais qu'il continuera à mener sur la terre la vie d'un être composé d'un corps et d'une ame, il est évident que tout ce qui sert à l'entretien et au développement de la vie spirituelle devra être adapté à l'humble état dans lequel il se trouve actuellement et se rapporter à la terre. La pluie s'élève d'abord du sol, puis y retombe, et de là elle s'élance de nouveau, soit en source bouillonnante, soit en fontaine jaillissante, ou roule tranquillement ses eaux sous la forme d'un ruisseau, d'une rivière qui va fertiliser les campagnes. La grâce, elle aussi, a d'abord pris naissance sur la terre : elle est sortie des mérites et de la mort du Saint des saints ; elle est remontée avec lui dans le ciel où il place ses abondants trésors, et de là, redescendant sur le sol fertile de l'Eglise, elle est distribuée de nouveau sous une multitude de formes admirables, par les divers canaux du ministère et des institutions ecclésiastiques. Or, l'action *sacramentelle* de la grâce, telle que le catholique seul peut la concevoir et la comprendre, remplit exactement toutes les conditions voulues pour résoudre le problème qui nous occupe. Le sacrement appartient à la sphère la plus élevée de la vie spirituelle ; il est aussi surnaturel dans son efficacité invisible que le miracle dans son effet visible : l'un est aussi réel que l'autre ; le sacrement correspond avec une assez grande perfection au miracle, pour en être un accomplissement suffisant ; et il lui est si immensément supérieur,

qu'il est la digne réalisation d'une telle figure. Tel est, selon nous, le véritable enseignement de la plupart des miracles de notre Seigneur qui sont rapportés dans les écrits apostoliques. De même que les paraboles renfermaient les principes de la morale et des dogmes qui devaient être développés dans l'Eglise ; ainsi les miracles font ressortir les opérations surhumaines et, à proprement parler, miraculeuses de son ministère pratique. Les unes nous apprennent ce que l'Eglise devait être et ce qu'elle devait dire, les autres ce qu'elle devait faire.

Il est temps, maintenant, que nous allions chercher dans l'Evangile même les raisons qui pourront justifier cette théorie. Notre Seigneur, étant seul avec ses disciples quelque temps avant sa passion, leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais et en fera même de plus grandes[1]. » Il est clair que la puissance miraculeuse à laquelle il fait allusion dans la première partie de cette phrase n'était pas attribuée à tous les fidèles indistinctement. Saint Paul porte témoignage que ces dons étaient tout au plus répartis séparément parmi les premiers chrétiens[2], et rien ne porte à croire que chacun des simples fidèles fut un thaumaturge. Il est rapporté de saint Etienne en particulier « qu'étant plein de grâce et de force, il faisait de grands prodiges et de grands miracles parmi le peuple[3] ; » ce qui semblerait indiquer un don qui lui aurait été conféré, à l'exclusion des autres. Mais quant aux apôtres et aux disciples, le don de faire toute espèce de miracles, même ceux qu'avait accomplis notre Seigneur Jésus-Christ, était une partie de leur mission, et tous le reçurent avant d'être revêtus d'aucune charge spirituelle ou sacerdotale. « Partout où vous irez, prêchez, en disant : Le royaume du ciel est proche. Rendez la santé aux malades, ressuscitez les morts, guérissez les lépreux, chassez les démons[4]. » Le même pouvoir fut conféré aux

[1] Saint Jean, XIV. 12.
[2] I. Cor. XII. 2.
[3] Act. VI. 8.
[4] Saint Matth. X. 8.

soixante-douze disciples : « Guérissez les malades et dites-leur : Le royaume de Dieu est proche de vous [1]. » Il semble impossible d'ajouter quoi que ce soit à la première de ces missions. Les quatre classes de bienfaits miraculeux qui y sont énumérés, embrassent tous ceux que notre Seigneur accomplit jamais, y compris même la résurrection des morts. Etait-il possible de pousser au delà l'exercice de la puissance miraculeuse? En fait de merveilles, quelles œuvres plus grandes que celles que Jésus avait accomplies restait-il à faire, en vertu de cette promesse? Pouvait-on surpasser la résurrection de Lazare? Les paroles de notre Seigneur ne sauraient être prises dans ce sens. La seule signification raisonnable que nous puissions leur donner, c'est que des œuvres exigeant une puissance égale, mais appartenant à un ordre de choses plus élevées, devaient être accomplies par les sectateurs fidèles que représentaient les apôtres. Nous admettrons plus volontiers cette interprétation quand nous aurons vu le même langage employé ailleurs, par exemple, dans ce passage : « Quiconque aura quitté pour l'amour de moi sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, en recevra le centuple et possèdera la vie éternelle [2]. » Il est clair que le centuple des biens de la terre ne signifie pas une récompense dans la vie future; car ces deux choses sont exprimées séparément et d'une manière distincte, mais d'une rémunération dans ce monde. Il s'agit ici des biens spirituels correspondants, lesquels sont plus grands, parce qu'ils appartiennent à un ordre plus élevé et qu'ils ne se rapportent point au corps mais à l'ame. Car, excepté peut-être quelques millénaires sensualistes, personne ne s'est jamais imaginé qu'il fut question d'un accroissement des choses mêmes auxquelles on renonçait. Toutefois, il est constant que les grandes choses promises ne tombent pas sous les sens, et qu'elles ne sauraient être appréciées par l'homme à l'état animal, avec sa

[1] Saint Luc, X. 9. [2] Saint Matthieu, XIX. 29.

nature déchue et ses facultés bornées, comme le sont les choses qui appartiennent à un ordre matériel et plus grossier, bien que celles-ci soient moins importantes. Ainsi donc, nous pouvons raisonnablement conclure que ces choses, plus grandes que les miracles visibles de Jésus-Christ et que les fidèles devaient accomplir, se rapportent à ces œuvres de puissance que le ministère de l'Eglise effectue dans la sphère spirituelle de ses opérations, et ceci nous met en présence de sa puissance sacramentelle.

Cette théorie donne au catholique l'explication du choix qui a été fait parmi les miracles innombrables opérés par notre Seigneur. Lorsque saint Jean, fermant le registre des archives évangéliques, prend soin de nous informer à deux reprises que « Jésus fit, à la vue de ses disciples, plusieurs autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre, [1] » et ailleurs que « si on les rapportait en détail, le monde même ne pourrait pas contenir les livres qu'on en écrirait, [2] » nous devons en conclure que les miracles conservés dans l'Evangile ont été choisis parmi la multitude de ceux qui n'y sont pas rapportés, parce qu'il nous importait de les connaître. Aussi saint Jean nous révèle-t-il le principe qui a surtout présidé à son choix, et cette déclaration s'accorde parfaitement avec les conclusions que nous avons tirées au sujet de son Evangile, en traitant des paraboles. Après le premier des textes que nous venons de citer, l'apôtre bien-aimé continue ainsi : « Mais ceux-ci (ces miracles) ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ Fils de Dieu[3]. » En d'autres termes, saint Jean fit choix des miracles qui tendaient à établir la divinité de notre Sauveur contre les hérésies qui s'élevaient dans le sein de l'Eglise naissante. C'est pourquoi, de même que nous avons constaté qu'il avait rapporté moins de paraboles que les autres évangélistes, nous remarquerons aussi qu'il a cité un plus petit nombre de miracles. Quant à ceux qu'il rapporte, il les décrit avec une telle précision, il

[1] Saint Jean, XIX. 30. [2] Ib. XXI. 25. [3] Ib. XX. 31.

les accompagne de détails si minutieux et de preuves si concluantes, que non-seulement ils excitent en nous le plus vif intérêt, mais aussi nous révèlent clairement son dessein. Le plus remarquable exemple de ceci est la guérison de l'aveugle racontée dans son neuvième chapitre. Chaque fois que nous lisons ce magnifique récit, nous nous sentons remplis d'une nouvelle admiration. L'examen des preuves, l'interrogatoire contradictoire des témoins sont deux chefs-d'œuvre de procédure, s'il est permis de parler ainsi, qui feraient honneur à un membre distingué du barreau. La résurrection de Lazare [1] est un exemple analogue d'une narration détaillée, et l'objet de ce récit est de faire voir que le miracle fut confessé par les adversaire de Jésus-Christ qui auraient pu facilement le réfuter et le nier, s'il y avait eu seulement l'ombre d'un doute sur son authenticité. Un autre des miracles rapportés par saint Jean offre ceci de remarquable, qu'il porte sur un point en vue duquel notre Seigneur semble avoir accompli plus de miracles qu'en vue d'aucun autre, je veux dire la réfutation des superstitions juives à l'endroit du Sabbat. A cet effet, saint Jean raconte une guérison opérée le jour du Sabbat et les arguments dont le Rédempteur fit usage à cette occasion contre les pharisiens. Il s'agit de la guérison du paralytique auprès de la piscine de Bethsaïda, rapportée au cinquième chapitre et défendu dans le onzième.[2] Si nous considérons que la juridiction réclamée par notre Seigneur sur l'institution du sabbat, telle que les Juifs la considéraient, était une forte preuve qu'il était revêtu d'une puissance divine, nous comprendrons facilement pourquoi saint Jean, aussi bien que les autres évangélistes, ont choisi des miracles dans lesquels le législateur exerçait sa prérogative suprême. Et puisque nous sommes sur ce sujet, nous pouvons clore nos observations en remarquant que si l'on trouve dans les autres évangélistes un choix de miracles analogue, ce n'est peut-être pas pour établir dans un sens abstrait cette importante vérité que « le Fils de

1 Saint Jean, XI. 2 Ib. 21-23.

l'Homme est maître du Sabbat[1] », mais encore, puis qu'il transmettait toute son autorité à ses apôtres et qu'il les envoyait comme son Père l'avait envoyé, pour faire voir qu'ils étaient autorisés à exercer leur souveraineté, en transférant à un autre jour les devoirs du Sabbat. Les miracles rapportés pour prouver cette vérité sont la guérison d'une main desséchée dans l'intérieur même de la synagogue[2], celle d'une femme courbée par l'esprit malin[3], celle d'un homme hydropique[4]. Il est peut-être digne de remarque que ces trois miracles sont rapportés par saint Luc, auquel les deux derniers appartiennent exclusivement. Or, nous avons fait voir, dans notre première dissertation, que son évangile semblait avoir eu pour but de former à la pratique de la vertu et de la religion l'Eglise dont la divinité avait été établie contre les Juifs, au delà des exigences d'une simple évidence, ce qui paraît avoir été la tâche de saint Matthieu. Les règles que le chrétien devait observer, pour garder le Sabbat et le droit de l'Eglise à lui en assigner le jour, sont ainsi établis par saint Luc.

Mais revenons à l'évangile de saint Jean dont cette digression nous a quelque peu éloignés. Il sera peut-être bon de remarquer qu'outre les miracles que nous avons cités, c'est-à-dire l'histoire de Lazare, celles de l'aveugle et du paralytique de Bethsaïda, les deux seuls autres dont cet évangéliste fasse mention, avant la résurrection, proclament hautement la puissance divine de Jésus, en même temps qu'ils sont de la plus haute importance pour établir la théorie que nous avons tirée des miracles du Sauveur.

Pendant que saint Jean faisait son choix parmi les trésors immenses des œuvres de notre Seigneur, les autres évangélistes imitaient son exemple. Leurs témoignages réunis concourent à nous assurer que Jésus guérissait toute espèce de

[1] Saint Matth. XII, 8. — Saint Marc, II. 28.

[2] Saint Marc, III. 2. — Saint Luc, VI. 6. [3] Saint Luc, XIII.

[4] Ibid., XIV. 4.

maladie ; néanmoins il est évident qu'il y en avait quelques-unes sur lesquelles il s'arrêtait en particulier et que notre Seigneur lui-même semblait choisir de préférence. Nous nous proposons de faire voir que ces guérisons sont, par leur nature aussi bien que par les circonstances dont elles sont accompagnées, les types les plus parfaits des institutions sacramentelles de l'Église, et pour cela nous allons les parcourir rapidement.

1. Le Baptême. — Ce qui devait frapper le plus vivement les néophytes dans l'Église primitive, c'était d'être admis à la connaissance d'une vérité religieuse aussi nouvelle qu'admirable. Ils savaient sans doute que la grâce directe du sacrement les purifiait du péché originel : mais l'effet sensible et le fruit de cette grâce, c'était de les initier aux beautés des mystères chrétiens, et, par suite, de leur permettre l'entrée de ce vaste champ ouvert aux plus sublimes pensées religieuses. Quel torrent de lumière intellectuelle devait jaillir dans l'âme d'un païen doué d'une certaine rectitude d'esprit et de cœur, lorsque après avoir erré dans la nuit d'une complète ignorance ou dans le crépuscule d'une philosophie incertaine, la doctrine chrétienne lui apparaissait et venait lui expliquer l'origine, la chute et la régénération de l'homme! Quelle clarté pure, douce et joyeuse devait inonder l'atmosphère morale du nouveau converti, lorsque les principes de l'amour de Dieu et des hommes, c'est-à-dire le splendide système des vertus chrétiennes, lui était révélé dans toute sa plénitude et sa magnificence! Si à des hommes doués d'une grande élévation de pensées et d'un esprit supérieur cultivé par de sérieuses études, tels que Brownson et Stolberg, le passage d'un christianisme erroné au vrai christianisme parut comme la transition de l'obscurité à la lumière, — que dut être ce rayon qui jaillit sur un Denis des lèvres de saint Paul, lorsque la sublime doctrine de l'Apôtre des gentils fit pâlir la sagesse de l'Aréopage? Certes, s'ils eussent dit que leurs yeux s'étaient ouverts, qu'ils avaient passé des ténèbres à la lumière, et que c'était maintenant qu'ils voyaient en vérité, de pareilles expressions eussent été les plus naturelles pour décrire la révolution

intellectuelle qui s'était accomplie chez eux. Quelle demande fût spontanément venue à la bouche d'un penseur païen de bonne foi qui se serait senti attiré vers le christianisme, sinon celle-ci : « *Domine, ut videam* : Seigneur, faites que je voie ! » Aussi, quiconque est versé dans la lecture du Nouveau Testament doit se rappeler que *les ténèbres* y désignent l'état de l'humanité avant la venue de Jésus-Christ, et *la lumière* la condition de ceux qui se mirent à sa suite.

Mais l'obscurité et l'aveuglement ne sont que de faibles expressions pour qualifier la condition spirituelle de l'homme avant cette époque ; elle ressemblait plutôt à un état de totale impuissance. Lors même que le faible rayon de lumière morale qui l'éclairait lui montrait la voie droite, il n'avait pas la force de la suivre :

. . . . . Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Il était le fidèle portrait de l'esprit humain, au point de vue du bien moral. Sa volonté était sans vigueur, sans énergie ; nul encouragement ne le stimulait à faire choix de ce qui était bon, et, pour comble de misère, il n'avait ni la conscience de posséder au dedans de lui une grâce surnaturelle, ni l'espoir de la recevoir plus tard. Mais lorsque le chrétien se trouva soudain capable non-seulement de remplir la loi de nature, mais encore de *courir dans la voie des commandements* les plus difficiles, que dis-je? quand il se sentit lui-même prêt à mourir et avide de souffrir pour Jésus-Christ, quand il vit sa fille, frêle et délicate enfant, tresser avec joie les lis et les roses pour en faire la double couronne de la virginité et du martyre qui allait orner sa tête, à quoi aurait-il pu se comparer avec plus de raison qu'à un homme dont tous les membres auraient été paralysés dès sa naissance, et qui aurait passé sa vie sur un lit de douleur jusqu'au moment où une main bienfaisante l'aurait délivré de ses maux et, par un merveilleux secret, aurait répandu sur sa personne une force et une vigueur nouvelles?

Chacun des autres sens, même le moins noble, trouve quelque chose qui lui correspond dans la vie spirituelle. L'ouïe de l'âme chrétienne, c'est cette docilité à se laisser instruire, cette promptitude à obéir qui fait l'apanage exclusif du croyant. « Le Seigneur a ouvert mon oreille, et je ne résiste pas[1], » s'écrie Isaïe dans la personne du Christ. Et souvent ceux qui refusent d'entendre la parole de Dieu qu'il leur apporte, sont traités de sourds par lui, aussi bien que par les autres prophètes[2]. Le Nouveau Testament nous offre des exemples du même genre[3]. Par une figure analogue, l'action d'ouvrir la bouche ou les lèvres exprime la faculté de louer Dieu dignement et de publier ses grandeurs[4]. Ainsi donc, nous pouvons facilement imaginer ce que devait éprouver un nouveau chrétien, quand il était une fois imbu de toutes les vérités de sa religion; quand le mystère de la sainte Trinité lui avait été révélé, ainsi que l'Incarnation, cet autre mystère non moins sublime que le premier et qui en est la continuation; quand enfin il était capable de donner à Dieu le nom qui lui appartient, et de parler dignement de sa nature. Ne devait-il pas lui sembler qu'il venait d'être doué d'un nouveau sens, et que sa langue avait été déliée, comme celle de Zacharie, pour publier les miséricordes de Dieu[5]?

On peut encore remarquer à ce sujet quelques circonstances dignes de considération.

1° Les infirmités que nous avons énumérées datent presque toutes de la naissance de celui qui en est affligé. Les aveugles, les sourds, les muets et les paralytiques sont presque toujours venus au monde dans l'état où Jésus les trouve; ceux qui le sont devenus par suite d'accidents sont les excep-

[1] Is. I. 5. [2] VI. 10; XLIII. 8; XLVIII. 8; LXIV. 4.

[3] Jer. V. 21; VI. 10; XI. 8; XXXIV. 14. — Ezech. XII. 12; XI. 4. — Mich. VII. 6. — Zac. VII. 4. — Saint Mar. VIII. 18. — Act. XXXVIII. 26. — Rom. XII. 8.

[4] Prov. VIII. 6. — Ps. I. 17. — Is. VI. 8. — Jer. I. 9. — Ezech. III. 27.

[5] In confessione veræ fidei, æternæ Trinitatis gloriam agnoscere, et in potentia majestatis adorare unitatem. Collect. pour le dimanche de la Sainte-Trinité.

Universitas BIBLIOTHECA

tions. Cette circonstance est rapportée dans le Nouveau Testament d'une manière spéciale. Saint Jean nous dit en termes formels que l'aveugle à qui Jésus avait rendu la vue en était privé depuis sa naissance [1]; et il est expressément rapporté que les deux paralytiques guéris par saint Pierre et saint Paul, étaient dans ce déplorable état dès le sein de leur mère [2]. L'état de ces infortunés était donc plutôt l'effet d'une privation que d'une perte; il datait de leur naissance et était en quelque sorte pour eux une condition naturelle. Aussi cette classe de souffrances représente-t-elle l'état de l'homme qui n'a pas encore été mis en contact avec la grâce, plutôt que ces maladies ou ces infirmités qui l'ont accablé plus tard et qui sont le résultat de malheurs personnels. Lorsque les disciples demandèrent à notre Seigneur si l'aveugle avait été ainsi affligé à cause des péchés de ses parents [3], ils nous fournirent une donnée assez importante pour découvrir la cause de l'aveuglement spirituel de l'homme.

2° Chez presque tous ceux que notre Seigneur guérit en leur rendant, soit des facultés qu'ils avaient perdues, soit des sens dont ils n'avaient jamais eu l'usage, la souffrance semblait généralement accompagnée et aggravée par les horreurs de la pauvreté. Nous ne saurions révoquer en doute qu'il fût également prêt à guérir les riches et les pauvres. Mais les évangélistes ne nous ont conservé qu'un nombre comparativement peu considérable d'exemples où nous voyons Jésus entrer dans les demeures des riches pour venir les guérir. Quels étaient ceux qui s'adressaient à lui pour être soulagés de leurs maux? C'était le peuple qui se pressait autour de lui dans les rues, c'étaient les mendiants qui allaient l'attendre sur le bord des grands chemins et aux portes des villes. Jésus vint souper chez Simon le lépreux, mais nous ne voyons pas qu'il l'ait guéri. Peut-être l'orgueilleux pharisien qui méprisait Magdeleine, aurait-il cru s'abaisser en demandant une faveur à notre Seigneur, ou en lui reconnaissant le pouvoir de faire

[1] Saint Luc, I. 64. [2] Saint Jean, IX. 1. [3] Act. III 12; XIV. 7.

des miracles. Cette circonstance nous permet de pousser plus loin encore le parallèle entre l'homme dans son état déchu et l'homme régénéré par Jésus-Christ. Le premier était pauvre, spirituellement parlant, en même temps qu'aveugle, boiteux, sourd et muet.

3° La plupart du temps, ces infirmités particulières se rattachaient à quelque possession diabolique dont elles étaient la conséquence. Nous pouvons citer trois faits remarquables à l'appui de ce que nous avançons. Le premier est rapporté par saint Matthieu et par saint Luc au sujet d'un démon qui était muet[1]. Le second exemple est celui d'un possédé qui était sourd-muet et dont il est fait mention dans saint Marc et dans saint Luc[2]. Dans le troisième cas, la possession est jointe au manque des trois sens essentiels, car l'énergumène était aveugle, sourd et par conséquent muet, selon la description de saint Matthieu qui seul a consigné ce trait[3]. Ceci nous offre encore un point de comparaison frappant entre la condition spirituelle de l'homme et l'état physique de ceux parmi lesquels Jésus-Christ a opéré le plus grand nombre de guérisons sur la terre, du moins pour ne parler que de celles qu'il a été jugé convenable de conserver pour notre instruction. L'ame humaine avait été frappée d'aveuglement, de surdité et de mutisme par l'esprit malin qui en avait pris possession, et avait usurpé l'empire de Dieu sur l'esprit et sur le cœur de l'homme. Celui-ci était esclave du démon, en même temps qu'il était plongé dans les ténèbres et dans la misère. Aussi ces deux choses sont-elles inséparables dans l'énumération des différents objets de la mission de Jésus-Christ. « Il viendrait apporter la délivrance aux captifs et la vue aux aveugles, » telle avait été la prédiction d'Isaïe, laquelle est rapportée par saint Luc[4] et dépeint parfaitement l'œuvre glorieuse du Sauveur. Puisque nous parlons de l'empire de Satan sur le corps

[1] Saint Matth. IX. 33. — Saint Luc, XI. 14.

[2] Saint Marc, IX. 16 : 24. — Saint Luc, X. 38.

[3] Saint Matth. XII. 22.

[4] Is. XL. 1. — Saint Luc, IV. 19.

de l'homme, peut-être sera-t-il bon de remarquer qu'il offre une image terrible, mais parfaitement vraie, de la tyrannie qu'il exerçait également sur l'ame et que nous trouvons décrite dans l'Evangile. Une légion de démons avait pris possession de l'infortunée créature, leur tyrannie avait étouffé en elle tous ses nobles instincts, l'avait ravalée au niveau des animaux les plus immondes, et puis la précipitait, sans qu'elle sût où on la poussait, vers un abîme où elle aurait infailliblement péri[1].

Nous n'avons pas jugé qu'il fut nécessaire, pour donner plus de force à ce que nous avons dit, de nous référer à des autorités. Il n'y a pas un point que nous ne puissions facilement corroborer par le témoignage des saints Pères, qui sans cesse nous montrent, dans l'aveugle, dans le sourd, dans le muet et dans le possédé, l'image de l'homme déchu. Nous allons donc passer tout de suite à l'application de notre théorie.

Le rite par lequel, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, l'Eglise agit sur l'état de l'homme, le met en contact avec la puissance salutaire de Jésus-Christ, l'arrache à l'esclavage de Satan, change sa condition, ouvre ses yeux, ses oreilles, sa bouche, le met en état de voir, d'entendre, de parler et lui donne la force de marcher dans la voie des commandements de Dieu, c'est le saint baptême. Cette pensée est si naturelle, qu'elle sert de base à tout ce qui concerne le baptême dans le rituel.

1° Les exorcismes qui occupent la première partie de la cérémonie font voir que les non-baptisés sont placés par l'Eglise, sous le rapport spirituel, dans la catégorie de ceux qui sont sous l'empire et sous la domination de l'esprit malin. Celui-ci est accablé de reproches et de malédictions, adjuré avec dédain, et chassé violemment. Cet acte s'accomplit avec une énergie, une sévérité de langage qui convient parfaite-

[1] Saint Matth. XVIII. 24.

ment à l'objet auquel elle est appropriée et qui se rapproche de la manière dont notre Seigneur avait coutume d'en user avec les démoniaques. Le docteur Pusey, dans son fameux écrit sur le baptême, a prouvé que toutes les liturgies, excepté celle de l'Église anglicane, contiennent ces exorcismes et, par conséquent, l'idée qu'ils rappellent.

2° Les sens sont traités comme s'ils avaient besoin d'une régénération et, à cet effet, on a exactement reproduit les rites dont notre Seigneur a daigné se servir lui-même pour les régénérer. Lorsqu'on lui amène un homme sourd et muet en le priant de lui imposer les mains, il ne voulut pas exercer sa puissance de cette manière, laquelle du reste était celle dont il se servait d'ordinaire; mais le tirant à l'écart hors de la foule, Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, et, ayant pris de la salive, il lui toucha la langue, puis, levant les yeux au ciel, il jeta un soupir et lui dit : « Ephpheta, » c'est-à-dire : « ouvrez-vous[1]! » Or, depuis le commencement, l'Église a donné à cette cérémonie une place dans son rituel, et le prêtre, touchant les oreilles du catéchumène, prononce le même mot, puis, pour imiter jusqu'au bout l'action divine, il lui introduit de la salive dans les narines. Ensuite il lui met sur la langue du sel, *sacramentum salis*, pour faire entendre d'une manière plus explicite encore qu'il lui ouvre la bouche, afin qu'elle serve d'organe à la sagesse divine dont le sel est l'emblème.

3° Dans le rite en usage pour le baptême d'un adulte, il existe une cérémonie frappante qui exprime avec force la pensée de l'Église à l'égard de cette ressemblance. L'évêque ou le prêtre officiant fait le signe de la croix sur les organes des différents sens, en prononçant ces mots appropriés à la circonstance : « Je signe ton front ✝, afin que tu reçoives la croix de Jésus-Christ. Je signe tes oreilles ✝, afin que tu entendes les préceptes divins. Je signe tes yeux ✝, afin que tu voies la lumière de Dieu. Je signe tes narines ✝, afin que tu

[1] Saint Marc, VII. 33.

sentes la suave odeur de Jésus-Christ. Je signe ta bouche ✝, afin qu'il en sorte des paroles de vie. Je signe ta poitrine ✝, afin que tu croies en Dieu. Je signe tes épaules ✝, afin que tu portes le joug de son service. Je te signe tout entier ✝. » Ici le prêtre ne touche point le catéchumène « au nom du Père ✝, et du Fils ✝, et du Saint ✝ Esprit, afin que tu possèdes la vie éternelle et que tu vives dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il ! » Puis, quand l'évêque sur le seuil du portail de l'église (lequel est véritablement pour les catholiques *la belle porte de la maison de Dieu*), étend la main sur le néophyte qui y est demeuré à genoux et le relève en lui disant : « Entrez dans l'Eglise de Dieu ! » quand il l'introduit pour la première fois dans le sanctuaire en lui donnant à tenir l'extrémité de son étole, ne sommes-nous pas frappés de la ressemblance qui existe entre cette cérémonie et la conduite de saint Pierre, le premier évêque après Jésus-Christ, lorsque invoquant le nom du Seigneur, il ordonna au boiteux qui se tenait à la porte du temple de se lever, et que cet homme se mit à marcher et entra avec eux dans le temple, marchant, sautant et louant Dieu[1] ? Lui aussi, il tenait Pierre et Jean, sans doute par l'extrémité de leur vêtement, et les étreignait affectueusement.

4° Mais le principal bienfait du baptême ou de l'initiation à la foi, c'était ce que saint Pierre définit avec tant de magnificence en s'adressant à ses nouveaux chrétiens, dans les termes que saint Augustin lui emprunte, lorsqu'il parle aux personnes qui ont reçu récemment le baptême : « Pour vous, vous êtes la race choisie, l'ordre des prêtres-rois, la nation sainte, le peuple conquis, afin que vous publiiez les grandeurs de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière[2]. » Tandis que les miracles qui se rapportent aux autres facultés et aux organes du corps peuvent être considérés comme de purs accessoires, ce don de la foi, laquelle est le fondement de toutes les autres vertus, doit être regardé

[1] Act. III. 1. 11. [2] I. Saint Pierre, II. 9.

comme appartenant à l'essence même de la régénération baptismale, et comme faisant luire véritablement aux yeux de notre nature aveugle *la merveilleuse lumière de Dieu*. De là vient que dans le cours des prières du baptême, l'Église fait plus d'une fois allusion à ce don, et le représente sous cette image. Dans l'oraison qui ouvre la cérémonie, le prêtre, posant sa main sur la tête de l'enfant ou du catéchumène, parle ainsi à Dieu : « Éloignez de lui tout aveuglement du cœur et brisez les liens de Satan dans lesquels il a été tenu captif. » Ailleurs la prière est plus solennelle encore et accompagnée du même geste : « Je supplie votre juste et éternelle miséricorde, Père saint, Seigneur tout-puissant, Dieu éternel, auteur de toute lumière et de toute vérité en faveur de votre serviteur N., afin que vous daigniez l'éclairer et répandre sur lui les lumières de votre intelligence. Cette oraison est précédée dans la cérémonie du baptême des adultes par une adjuration à Satan qui se fait en ces termes : « Car celui qui a ouvert les yeux de l'aveugle-né te le commande, être à jamais maudit et damné ! » Enfin, dans le cours du même service, nous retrouvons la prière suivante : « Je vous supplie, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, qu'il vous plaise d'ordonner que la voie de votre vérité soit révélée à votre serviteur N., qui erre dans l'incertitude et dans le doute au milieu de la nuit de ce monde, afin que les yeux de son cœur étant ouverts, il puisse vous connaître, vous qui êtes un seul Dieu, etc. »

Ces passages suffiront pour démontrer la grande analogie qui existe, dans l'esprit de l'Église, entre la faculté de voir rendue à l'homme privé de la vue des sens, et le don de la foi pour celui qui n'a point reçu le baptême. Parmi les formalités que notre Seigneur observait d'ordinaire, lorsqu'il opérait ses guérisons, était l'imposition des mains qui est devenue, on peut le dire, une cérémonie essentiellement sacramentelle. Il y avait recours pour guérir les aveugles, et nous allons en citer un exemple remarquable parmi tous les autres : « Jésus prit l'aveugle par la main et, l'ayant mené hors du bourg, il lui

mit de la salive sur les yeux, lui imposa les mains et lui demanda s'il voyait quelque chose. — L'aveugle regardant, dit : Je vois marcher des hommes qui me paraissent comme des arbres. — Jésus lui mit encore une fois les mains sur les yeux, et il commença à voir, et il fut si bien guéri qu'il voyait distinctement toutes choses[1]. » Or, nous avons vu précisément que le prêtre, en administrant le baptême, place à deux reprises sa main sur la tête de l'enfant et que, chaque fois, il accompagne ce geste d'une prière : la première fois, afin que l'aveuglement disparaisse, et la seconde, afin que la lumière arrive.

Mais il est un autre exemple plus remarquable encore. Lorsque Saul est renversé sur le chemin de Damas par un jugement de la miséricorde divine, il est frappé de cécité. Un tel prodige n'avait-il d'autre objet que d'humilier et de subjuguer cet esprit orgueilleux, pour le dompter comme un aiglon aveuglé et vaincu la première fois qu'il s'échappe de son aire pour aller chercher sa proie? Ou bien, renfermait-il une signification symbolique et plus profonde, pour faire comprendre au persécuteur converti que si le ministre de l'Eglise avait le pouvoir de lui rendre la vue des sens, il avait aussi celui de donner à son ame la lumière de l'intelligence? Car Ananie étant venu pour le baptiser, « lui imposa les mains et lui dit : Saul, mon frère, le Seigneur Jésus qui nous est apparu dans le chemin par où vous veniez, m'a envoyé afin que vous recouvriez la vue et que vous soyez rempli du Saint-Esprit. Au même instant, il tomba de ses yeux comme des écailles et il recouvra la vue ; puis, s'étant levé, il fut baptisé[2]. » Ici, nous voyons le miracle de la cécité guérie se rattacher par un lien étroit à la cérémonie du baptême. J'irai même plus loin, et je dirai que, selon toutes les apparences, la cécité fut infligée à saint Paul, afin de montrer l'étroite analogie qui existait entre ces deux choses, et d'apporter le miracle visible à l'appui de l'invisible.

[1] Saint Marc, VIII. 22-26. [2] Act. IX. 18.

Notre Seigneur lui-même nous a donné l'exemple le plus intéressant de ce rapport entre l'aveuglement de l'âme et la privation de la vue des sens. Nous avons déjà fait allusion à la guérison d'un aveugle dont le récit nous a été conservé dans tous ses détails par saint Jean. Dans cette circonstance, notre Seigneur eut recours à la mystérieuse cérémonie décrite par saint Marc. En effet, il cracha à terre, et ayant fait de la boue avec sa salive, il l'appliqua sur les yeux de l'aveugle. Peut-être serait-on tenté de croire que cette simple formalité dût suffire pour opérer la guérison. Et en effet, elle aurait suffi, si Jésus l'avait voulu. Mais, sans doute afin de nous donner une leçon dont nous devrions chercher à comprendre l'importance, il lui dit : Allez vous laver à la fontaine de Siloé (ce mot signifie *envoyé*). Il y alla donc, il s'y lava, et quand il en revint, il voyait clair[1]. Si Jésus désirait symboliser l'action miraculeuse du baptême telle que nous l'avons décrite, s'il voulait faire voir comment, par un procédé surnaturel, ce sacrement répand dans une âme la lumière divine de la foi, il ne pouvait le faire d'une manière plus parfaite que dans cette circonstance. De toutes les guérisons qu'il opéra en faveur des aveugles, c'est celle qui est rapportée avec le plus de détails. L'onction des yeux, car c'est là ce qui est décrit dans le texte sacré[2], n'était qu'une cérémonie préliminaire semblable à celle que représente, dans notre baptême, l'onction avec l'huile des catéchumènes, car la guérison ne fut consommée que par les eaux, non point du Jourdain, — les eaux de Jean, — mais par celles de la piscine de Siloé, les eaux du Messie. Ce choix même aura une certaine signification à nos yeux, si nous voulons prendre en considération les traditions juives qui étaient attachées à ces eaux, et qui les désignaient comme le bain le plus efficace pour se purifier de toute souillure légale[3].

[1] Saint Jean, IX. 67.

[2] Ἐπέχρισε, v. 6. L'acte que nous rapportons ici, comme celui dont saint Marc fait la description (VIII-23), ne paraîtra nullement étrange à ceux qui savent combien l'usage de ces pratiques était fréquent chez les Juifs et les autres nations de l'antiquité. Voir Vetstein, in loc.

[3] «Lors même qu'il se laverait dans les eaux de Siloé... il ne saurait se purifier.»

La fameuse dépêche de César : « *veni, vidi, vici,* » n'exprimait pas avec plus d'éloquence la rapidité de sa conquête, que le récit de l'aveugle ne nous fait connaître sa guérison instantanée : « Cet homme qu'on appelle Jésus a fait de la boue, il en a mis sur mes yeux, en me disant : va à la fontaine de Siloé et lave-toi. *J'y ai été, je me suis lavé, et je vois* » Quoi d'étonnant, si les anciens chrétiens ont appliqué au baptistère le nom qui est cité dans ce passage, en l'appelant κολυμβήθρα? Il n'est point douteux que ce soit là l'origine de ce mot.

Tout ce que nous venons de dire trouvera sa confirmation dans un magnifique passage d'Isaïe sur lequel, en retour, les considérations précédentes jetteront une vive lumière. Voici ce passage : « Dieu vient lui-même et il vous sauvera. Alors les yeux des aveugles et les oreilles des sourds seront ouverts; le boiteux sera agile comme le cerf; la langue du muet sera prompte et rapide : *Alors les rochers du désert seront brisés, des fleuves arroseront la solitude.* Et là sera une voie, la voie sainte. L'impur n'y passera pas, et elle vous sera ouverte, les insensés n'y marcheront point. C'est le chemin des hommes qui ont été délivrés [1]. »

Ce n'est qu'aux maladies spirituelles que cette allusion peut s'appliquer.

Il paraîtra sans doute superflu d'ajouter que, dans le baptême catholique seul, il est possible de découvrir quelque chose qui corresponde de point en point à la classe de miracles que nous avons passés en revue ensemble, dans l'ordre où les évangélistes nous les présentent généralement. Les exorcismes et les autres prières que nous avons citées ont disparu de la liturgie protestante : on y chercherait en vain la trace d'une croyance à des effets analogues à ces miracles de notre Seigneur. Mais cette absence totale de la doctrine nécessaire

Jaim Hier. H. Voir aussi, au v. 6, l'indignation des Juifs qui reprochent à Jésus d'oindre les yeux ou de les frotter avec de la salive le jour du sabbat. Comparez v. 13.

[1] Isaïe, XXXV.

pour établir un parallèle de la nature de celui que nous avons tracé n'existe pas seulement dans les formulaires, elle se fait sentir également dans les opinions du système anglican. Nous sommes certains que là le nom de la foi n'est pas prononcé et qu'elle n'est point considérée comme un don de Dieu, comme une vertu infuse que le baptême communique véritablement et instantanément à l'ame, même à l'ame d'un enfant. Pour le protestant, la foi n'est que la profession d'une manière de penser, et la pensée elle-même est un acte de l'individu. C'est pourquoi, dans la confirmation, le système anglican exige une profession personnelle de ce qui a été professé par procuration dans le baptême. Mais quant à croire sincèrement que l'enfant a possédé, dès le moment de son baptême, une foi invariable, vraie et orthodoxe, c'est une doctrine qui n'a jamais été professée que par cette Eglise idéale qui existe exclusivement dans le cabinet des théologiens d'Oxford. C'est pourquoi, la première question que le rituel catholique pose au catéchumène est celle-ci : « N., que demandes-tu à l'Eglise de Dieu? » — « La foi! » répond le néophyte. Voici du reste, une considération qui démontre clairement que la théorie anglicane, même élevée à sa plus haute puissance dans la personne des membres de la *Haute-Eglise*, n'a pas compris ce point, le plus important de toute la doctrine du baptême; c'est que nul, plus que les théoriciens d'Oxford, ne s'efforce de détourner les dames et les jeunes gens qui ont des tendances à devenir catholiques, en leur répétant sans cesse que ce serait renoncer à l'*Eglise de leur baptême*. Cette phrase ne peut signifier qu'une chose, c'est que, le jour où elles ont été baptisées, ces personnes ont été incorporées dans l'Eglise établie d'Angleterre et ont appartenu dès lors à un corps distinct de l'Eglise universelle, c'est-à-dire de l'Eglise catholique en communion avec Rome. Car, si l'anglicanisme fait partie de l'Eglise universelle, l'expression que nous venons de relever devient un non-sens, une absurdité ; c'est absolument comme si on disait à un homme : « Ne vous faites pas sujet anglais, de peur que vous ne cessiez d'être citoyen de la ville de Londres ; » ou bien à un soldat : « Gardez-vous

bien de rejoindre votre corps d'armée, car autrement vous renonceriez à votre régiment. » La phrase en question signifie donc que l'anglicanisme est tellement distinct du catholicisme, que le baptême de l'un n'est pas celui de l'autre. Or, pour qu'il en soit ainsi, il faut ou que l'enfant baptisé ne reçoive aucune foi, ou qu'il reçoive une foi conforme à l'enseignement anglican, c'est-à-dire distinct de celui de l'Eglise catholique, ce qui équivaut évidemment à une foi négative. Le seul sens que l'on puisse attacher à cette phrase hypocrite est celui-ci : dans le baptême vous avez fait profession d'anglicanisme, et vous ne sauriez, sans péché, abandonner cette *profession*. Du reste, il est un fait qui rend cette signification plus palpable encore, c'est que ceux [1] dans la bouche desquels on retrouve cette phrase, *professent* l'anglicanisme, mais ne se font pas scrupule de *croire* la doctrine catholique. Cette expression est une autre nouveauté protestante : tout ce qui nous surprend, c'est que les donatistes n'en aient pas fait usage par anticipation. Elle fait de l'Eglise une sorte de municipalité, de petite ville, plutôt que l'empire de Dieu sur l'univers.

D'un autre côté, l'Eglise catholique qui considère le baptême comme la porte de l'Eglise, *janua Ecclesiæ*, voit dans toute personne validement baptisée, lors même que le baptême aurait été illégal, un membre de la véritable Eglise, un catholique possédant la vraie foi, aussi bien que d'autres vertus infuses, et qui continuera à la posséder jusqu'à ce qu'un acte contradictoire détruise la vertu du sacrement et transfère la malheureuse victime sous l'empire de l'erreur, du schisme et de l'hérésie. Prenez-y garde, ô Docteurs de la Haute-Eglise ; chacun de vous, s'il a été dûment baptisé, a été pendant un temps, aux yeux de la seule Eglise véritable, universelle et catholique, un membre de cette Eglise. Chacun de vous, en

[1] Nous croyons avoir déjà fait remarquer dans une note précédente que les membres de la Haute-Eglise, vulgairement et à tort désignés sous le nom de *puseyites*, quoique nominalement soumis à l'Eglise établie, admettent et croient la plus grande partie des dogmes du catholicisme.

la quittant, a fait un acte d'apostasie. Et vos enfants que vous avez baptisés de votre propre main, afin qu'ils ne fussent pas privés des bienfaits du rite sacré par la profane négligence de ceux qui l'administrent tous les jours autour de vous, oui, ces innocentes petites créatures nous appartiennent encore, et sont en communion avec la sainte Eglise de Dieu répandue par toute la terre. Quand viendra le jour où vous, dont la conscience est tourmentée par trop de doutes pour vous laisser en sécurité sur votre état présent, vous viendrez verser goutte à goutte dans ces jeunes ames le poison d'une hérésie que vous êtes les premiers à déplorer, quand vous leur ferez croire que Jésus-Christ n'a pas laissé sur la terre une Eglise unique dont tous les membres sont unis par la même croyance, qu'il n'a pas prescrit de demeurer en communion avec l'Eglise de Dieu répandue par toute la terre, que le titulaire de votre diocèse est le successeur des apôtres, que Marie ne doit pas être invoquée, que le baptême les a faits anglicans, que notre Seigneur n'est pas réellement et corporellement présent dans l'Eucharistie, que l'absolution du prêtre n'est pas nécessaire pour le pardon des péchés ; ou bien quand viendra le jour (rien n'est impossible dans un temps si fécond en choses étranges) où vous enseignerez précisément le contraire de ces choses, où vous tromperez vos enfants en leur disant que votre Eglise, puisqu'il vous plaît de l'appeler ainsi, soutint l'opposé de toutes ces doctrines (ainsi que font les catholiques) et où vous les amènerez par des voies illégitimes à faire une profession hérétique de la doctrine orthodoxe, quand viendra ce jour, vous vous rendrez coupable d'un véritable parricide, vous enlèverez par lambeaux du corps de vos enfants, — car l'hérésie est un péché, — cette blanche robe d'innocence que tout baptême valide jette sur le néophyte, vous arracherez de leurs mains le flambeau brillant de la foi orthodoxe, vous flétrirez cette couronne de joyeuse adoption que le baptême avait placée sur leur tête. Que dis-je? là ne s'arrêtera pas votre œuvre de malédiction : vous renverserez les merveilles du baptême, vous mettrez à néant les miracles qu'il a opérés. Vous frapperez d'aveuglement des

yeux qui jadis étaient ouverts à la lumière, vous refermerez des oreilles qui avaient été rendues capables d'entendre, vous lierez de nouveau une langue qui avait été déliée, vous laisserez la paralysie dévorer encore une fois des membres qui avaient été guéris. Oh! pensez-y bien, avant qu'il soit trop tard, vous dont l'esprit est agité par la tempête du doute, qui, incertains et flottants dans votre foi, vous flattez peut-être de l'espoir qu'un jour le règne de l'unité reviendra parmi vous, et que vous serez doucement emportés par le courant jusque dans le port du catholicisme où vous trouverez le calme; vous qui n'oseriez point affirmer que rien au monde ne serait capable de vous arracher à votre condition présente pour vous jeter dans le sein de notre Eglise; vous surtout qui, tout en croyant qu'il est de votre devoir de rester où Dieu vous a placés, avouez tout haut que vous seriez au comble du bonheur, si la Providence vous eût fait naître dans l'Eglise catholique, et que vous donneriez volontiers tout ce que vous possédez pour avoir toujours été catholiques, épargnez à ceux que vous aimez les peines, les angoisses, les tortures qui vous déchirent vous-mêmes. Renoncez à cette funeste illusion que vous pouvez donner à vos enfants une éducation catholique dans une église anglicane ou dans un presbytère anglican. Soyez assez francs, assez généreux pour les remettre à la seule mère qui les élèvera saintement; faites d'eux les gages de cet amour que vous n'accordez pas au système auquel vous appartenez; envoyez vos trésors là où vous dites que se trouve votre cœur, afin que les deux soient réunis et que vous ne donniez pas un démenti à la vérité. Oui, nous le répétons hardiment, il y a dans l'Eglise anglicane[1] un grand nombre d'hommes qui ne sauraient permettre, sans se rendre coupables d'un péché très-grave, que leurs enfants soient élevés dans le sein de cette Eglise, car ils ne peuvent donner pour excuse que leur conscience est dans une

[1] Et peut-être aussi parmi certains membres des différentes communions protestantes de la France (NOTE DU TRADUCTEUR.)

erreur invincible ; leur seule chance de salut est de les laisser poursuivre leur carrière dans l'Église de leur baptême, cette Église une, sainte, catholique et apostolique.

2. De la Pénitence. — Il ne sera pas nécessaire de nous appesantir aussi longtemps sur les autres sacrements. Les miracles de notre Seigneur y trouveront une application moins compliquée. Si ces infirmités qui rendent l'homme incapable de rien faire, qui l'affligent dès sa naissance, qui sont pour lui la négation ou l'ignorance de certains biens, plutôt que la privation positive de facultés dont il possédait la jouissance, et qui, au temps de Jésus-Christ, étaient souvent accompagnées de la possession diabolique, semblent autant de figures dont l'application se trouve dans l'homme non encore régénéré ; d'un autre côté, ces souffrances et ces maladies qui l'atteignent dans le cours de sa vie, qui souvent l'amènent au tombeau, peuvent être regardées comme symbolisant ces maux spirituels qu'il attire à son ame par le péché. En vérité, il existe tant de points de ressemblance entre ces deux états, que rien n'est plus aisé que de comparer quelques maladies particulières avec une certaine classe de péchés ou de vices. Depuis longtemps déjà le poète païen avait établi un parrallèle entre le cœur de l'avare et celui qui

. . . . . Crescit
Indulgens sibi dirus hydrops.

La colère est une fièvre de l'ame ; l'envie, le chancre qui la dévore ; la jalousie, la jaunisse qui la défigure ; l'orgueil produit sur elle l'effet du pléthore, et la paresse, celui de l'atrophie.

Toutefois, nous nous bornerons à trois des principales plaies qu'inflige ce fléau, et qui viennent assaillir l'homme lorsqu'il a péché pour la première fois.

1. D'abord la paralysie. Il n'est pas rare que cette maladie soit la conséquence de certains excès, et elle a pour effet de réduire l'homme à un état d'impuissance complète : elle le

prive souvent de l'usage de la parole et lui ôte la faculté de travailler. Elle le replonge, jusqu'à un certain point, dans la condition où nous avons montré précédemment l'homme déchu. Quelle image plus exacte pourrions-nous présenter, pour figurer l'état auquel l'homme réduit son ame par le péché? Il la frappe de paralysie, il en fait un misérable objet sans force, sans vertu, incapable de rien faire, inutile à soi et aux autres. La guérison du paralytique dont parlent les trois premiers évangélistes[1] a pour nous un intérêt spécial, parce qu'elle est rapportée par eux avec l'intention évidente d'établir la doctrine catholique du pardon des péchés. Le malade est descendu du toit où il était placé et amené en présence de notre Sauveur qui, au lieu de le guérir sur-le-champ, lui adresse ces paroles : « O homme! tes péchés te sont remis! » Une telle conduite était sans doute inspirée à Jésus par sa charité et sa bonté, car, semblable à un habile médecin, il ne voulait point s'occuper de la maladie la moins grave, tandis qu'il se trouvait en présence d'une autre plus sérieuse. Mais on peut affirmer, avec une égale assurance, que ces paroles furent prononcées avec un dessein marqué. Elles avaient pour objet de provoquer une grave objection, de fournir une occasion d'y répondre : et cette réponse devait avoir pour nous une importance sacrée, en même temps qu'elle devait être chère à nos cœurs. De plus, elles indiquent que la vue de l'infirmité qui affligeait le corps de cet homme, révéla d'une manière frappante à l'esprit de Jésus l'état spirituel et invisible de ce malheureux. Autrement, pourquoi n'aurait-il pas adressé les mêmes paroles à ceux qui se trouvaient là et qui tous probablement avaient besoin d'un pardon aussi précieux? Mais la vue du corps de ce malheureux, frappé de prostration et de ses membres tremblants, offrait à Jésus la vive image d'une ame déchue et foudroyée par le péché. Certains commentateurs protestants ont considéré cette expression comme équivalant à une déclaration que le malade était guéri; mais il est clair que le

[1] Saint Matth. IX. 6. — Saint Marc, II. 10. — Saint Luc, V. 24.

retour du corps à la santé ne s'en suivit pas immédiatement D'où nous devons conclure qu'il s'agit véritablement ici de la rémission des péchés ; d'autant plus que ce sont là les mêmes paroles qui furent proférées à l'occasion du pardon de Magdeleine[1]. Les Juifs pensent au fond de leur cœur que notre Seigneur blasphème en s'arrogeant un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. « Quel est celui-ci qui profère des blasphèmes? Quel autre que Dieu peut remettre les péchés? » Si Jésus s'était contenté de guérir le pauvre malade, ils n'auraient pas élevé cette objection. Ils l'avaient vu en guérir une multitude auparavant ; mais évidemment le pouvoir de guérir des maladies spirituelles était à leurs yeux d'autant plus grand et plus sublime, qu'ils ne voulaient pas admettre que l'un impliquât nécessairement l'autre. Jésus va donc au-devant de leurs pensées et il répond : « Lequel est le plus facile, de dire à un homme : Tes péchés te sont remis, ou de lui dire : Lève-toi et marche? Mais afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme possède sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, je te dis (continue-t-il en s'adressant au paralytique), lève-toi, prends ton lit et retourne dans ta maison [2]. » On peut dire que notre Seigneur daigne ici tracer lui-même le parallèle. d'abord entre les deux maladies, celle du corps et celle de l'ame, et en second lieu, entre la guérison d'un mal grave et le pardon des péchés. De plus, il établit ce qui constitue la ressemblance de ces deux choses, en les comparant entre elles comme deux actes de puissance, et en faisant voir que l'une était de la même nature que l'autre, que toutes deux étaient des miracles. Si donc il confère à ses apôtres ce pouvoir de *guérir les malades* [3], et si ensuite, faisant en quelque sorte allusion à ce passage et se servant des mêmes expressions, il réitère l'assertion relative à sa propre puissance sur la terre, il la leur communiqua dans sa plénitude, sans exclure le pouvoir qu'il réclama en guérissant le paralytique, c'est-à-dire le pouvoir de remettre les péchés [4] ; il nous est permis d'en

[1] Saint Luc, VII. 48. [2] Saint Luc, V. 23-24. [3] Saint Matth. X. 8.

[4] Comparez ce passage : « Le Fils de l'Homme *a sur la terre le pouvoir de remettre*

conclure, sans crainte de nous tromper, que cette prérogative fut reçue par eux dans un sens qui la faisait correspondre parfaitement avec les dons miraculeux dont ils avaient été revêtus. Et qui doute que, lorsque Jésus-Christ accorda ces deux faveurs au paralytique, il lui accorde un plus grand bienfait en guérissant son ame qu'en guérissant son corps, bien que ce dernier acte fût visible et que l'autre ne le fût point? Qui doute que la parole : « *tes péchés te sont remis*, » quoique aussi facile à proférer pour un homme, ne fut un acte de miséricorde bien plus grand que celui-ci : « prend ton lit ? » Si cette dernière phrase fût seule sortie de la bouche du Sauveur, elle n'aurait peut-être eu d'autres résultat que de prolonger une vie de péché et d'amonceler de nouveaux motifs de condamnation sur la tête du malheureux pécheur ; si, au contraire, l'autre avait été seule proférée, elle lui aurait assuré du moins la vie éternelle. La grandeur du bienfait était en rapport avec la puissance qui l'accordait.

Ici donc, nous trouvons un parallèle exact établi entre un acte visible d'une puissance surnaturelle, et l'exercice invisible d'une puissance surnaturelle égale, sinon plus grande. Lorsque les apôtres rendirent la santé à un paralytique, toute la multitude devait applaudir comme elle le fit sans doute quand saint Pierre, se servant presque des mêmes termes que son divin maître, dit à Enée qui était frappé de paralysie : « Lève-toi et fais ton lit[1], » et *qu'aussitôt il se leva*. Mais ces mêmes apôtres firent un acte bien plus grand, quoique personne ne le vît, lorsque en vertu du mandat plus sublime qu'ils avaient reçu, ils remirent à un homme ses péchés. Ce parallèle nous conduit à la conclusion suivante. 1° La mission

les péchés, » avec celui-ci : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel *et sur la terre*, » et encore celui-ci : « Comme mon Père m'a envoyé (*sur la terre*), ainsi je vous envoie. Les péchés *seront remis* à ceux à qui vous les *remettrez*. » (Saint Jean, XX. 21-23).

[1] Act. IX. 38. Ce miracle présente une certaine ressemblance avec la guérison du paralytique dans l'Evangile ; le récit qui le suit immédiatement (la résurrection de Jabitha) n'offre pas moins d'analogie avec la résurrection de la fille de Jaïre. (Saint Matth. IX. 23.)

de remettre les péchés était, à l'égard de l'ame, ce que le soin de guérir les maladies était par rapport au corps. 2° Elle devait s'exercer par un acte spécifique analogue à celui qui rendit la santé au paralytique. 3° Elle devait être, non pas une simple déclaration, mais un acte efficace. 4° Il fallait qu'elle fut suivie d'un effet instantané, que le pécheur fut aussi véritablement pardonné, dès que les paroles de l'absolution auraient été prononcées sur sa tête, que le malade le fut aussitôt qu'il eut reçu l'ordre de se lever. Est-il un lieu où toutes ces choses se trouvent réalisées en dehors de l'Eglise catholique? Non, ce n'est que là où l'on croit qu'il existe un pouvoir confié aux mains des successeurs des apôtres, en vertu duquel ils accomplissent des actes qui peuvent être comparés à la guérison miraculeuse opérée par notre Rédempteur.

2. Ce serait abuser des moments de notre lecteur que de chercher à lui prouver que la lèpre est un emblème admirablement choisi pour représenter le péché. La justesse de l'allégorie résulte de la nature même de cette infirmité, qui est une souillure aussi bien qu'une maladie. Elle commençait généralement par une petite tache : si l'on n'y portait remède à temps, elle ne tardait pas à s'étendre et à exercer d'affreux ravages sur le corps humain, elle rongeait les chairs, séparait les membres à leurs jointures et finissait par amener la mort. De plus, cette maladie était considérée comme contagieuse, ce qui lui donnait un nouveau trait de ressemblance avec le péché. Il faut ajouter encore qu'elle n'était pas abandonnée au traitement des médecins, mais qu'elle était réservée à la juridiction des prêtres. C'était devant eux que la personne qui se sentait atteinte de cet horrible mal devait venir se présenter et faire sa déclaration. Ils avaient des règles très-précises à l'aide desquelles ils formaient leurs jugements et ils prononçaient sur l'état de la maladie. S'ils ne déclaraient pas que le lépreux était purifié, ils lui ordonnaient de revenir au bout de quelques jours se soumettre de nouveau au jugement sacerdotal. Lors même qu'il était reconnu publique-

ment exempt de toute souillure, il lui fallait remplir certaines formalités, telle que celle de laver ses vêtements avant de retourner parmi le peuple. Mais, au contraire, si son malheur était certain, si la maladie était manifeste, il était aussitôt séparé du reste du peuple, on l'obligeait à revêtir un vêtement particulier, à vivre hors du camp ou de la ville et à prévenir tous ceux qui passaient qu'il était impur. Puis, s'il venait enfin à recouvrer la santé, il devait accomplir une foule de rites mystérieux, dont le dernier et le principal consistait à *prendre un agneau, à l'offrir pour le péché, et à l'immoler dans le lieu où la victime est ordinairement immolée pour le péché, c'est-à-dire dans le lieu saint* [1]. Toutes ces formalités devaient être remplies avant que le lépreux fut admis à rentrer en communication avec ses compatriotes.

Nous ne saurions être surpris que l'ancienne Eglise ait universellement considéré cette affreuse maladie comme le type le plus exact du péché dans l'individu, de même que la privation d'un sens ou d'une faculté, dès la naissance, représentait, dans notre première catégorie, les effets du péché de la race tout entière. La lèpre et le péché sont presque synonymes dans le langage ecclésiastique, même parmi les peuples où cette contagion était inconnue. Mais pour être à même de bien juger de l'exactitude de cette ressemblance, il faut la voir telle que la montrait la discipline de l'ancienne Eglise. Alors, comme aujourd'hui, le pécheur qui savait avoir transgressé la loi, venait se présenter devant le prêtre de Dieu. Mais dans ces siècles de ferveur, le prêtre, ministre de justice aussi bien que de miséricorde, prenait en considération l'offense commise, et s'il recevait en grâce, en lui imposant quelque œuvre de purification facile à accomplir, celui qui n'avait que légèrement failli, il séparait publiquement le grand coupable de la communion des fidèles et l'obligeait à faire une sévère expiation de son crime. Son vêtement de pénitence le désignait à tous comme un lépreux, et l'analogie

[1] Lévit. XIII et XIV.

avec celui de l'ancienne loi était complète, lorsque le pénitent, debout à la porte de l'église, déclarait à tous ceux qui entraient qu'il était un pécheur, indigne de se mêler à eux et de participer aux saints offices. Puis, quand le temps du pardon étant venu, le prêtre prenait encore la parole et le déclarait purifié, quel était son premier acte? Oh! sans doute, alors comme aujourd'hui, semblable à tous les pénitents de l'Église catholique, il se précipitait dans le sanctuaire pour assister au sacrifice de l'agneau immolé pour le péché et prendre sa part de la victime sainte. Et bien que cette séparation publique de l'assemblée des fidèles (séparation qui rendait le parallèle si parfait) ne soit plus maintenant en vigueur dans la discipline ecclésiastique, néanmoins tout ce qui est essentiel subsiste, et de nos jours encore, *distinguer entre lèpre et lèpre* est une expression familièrement en usage parmi les auteurs qui écrivent pour l'instruction des prêtres, afin de leur apprendre à discerner les différentes sortes de péchés et à les traiter en conséquence.

Il n'est pas surprenant que notre Seigneur ait gardé, à l'égard de ceux qui étaient atteints de cet horrible mal, une ligne de conduite différente de celle qu'il tenait en présence des autres maladies. La guérison des lépreux occupe une place à part parmi les œuvres de sa puissance, dans les récits des évangélistes comme dans l'énumération qu'il fait lui-même de ses miracles [1]. Lorsqu'il donne à ses apôtres leur mission, cette œuvre est nommément citée parmi celles qu'il leur donne le pouvoir d'accomplir. Mais il daigna manifester qu'il ne voulait pas permettre que l'exercice de sa puissance miraculeuse elle-même fît taire les prescriptions de la loi. C'est pourquoi, toutes les fois que le texte sacré nous le montre guérissant cette maladie, nous le voyons envoyer le lépreux se présenter au prêtre pour recevoir de ce dernier, en quelque sorte, la ratification de la guérison opérée par la puissance divine. Soit que le malade fût rendu immédiatement à la santé, soit

[1] Saint Matth. X. 8; XI. 5. — Saint Luc, VII. 22.

qu'il ne la recouvrât que subséquemment, Jésus lui faisait toujours la même injonction [1]. Or, si la lèpre représentait le péché, et si la guérison miraculeuse de cette affreuse maladie figurait la rémission des péchés dans l'Eglise, cette attention scrupuleuse à remplir les formalités d'une loi qui ne pouvait avoir aucun empire sur le Fils de Dieu, sert admirablement à achever la ressemblance ; en effet, elle fait voir que si, même dans la figure, Jésus a voulu qu'on eût recours au ministère des prêtres, combien plus doit-il l'exiger dans la réalité, puis qu'il en a fait un des devoirs les plus sublimes et une des plus hautes prérogatives de son sacerdoce.

En rapprochant le traitement que l'Eglise primitive infligeait au péché de celui auquel, dans l'ancienne loi, le lépreux était soumis, nous avons fait voir avec quelle perfection le type antique trouvait son accomplissement dans la loi nouvelle. Nous voyons aussi comment la purification intérieure à la voix du prêtre correspond exactement à l'action de Jésus-Christ, lorsque d'un ton impératif, il dit ces simples paroles : « Je le veux, sois guéri ! » Mais si c'est au catholicisme qu'appartiennent exclusivement cette doctrine et cette pratique qui font dépendre la rémission des péchés de l'exercice d'un acte de juridiction ecclésiastique ; si c'est seulement parmi nous que le lépreux doit venir se présenter à celui qui peut le guérir, et lui déclarer son impureté comme un autre lépreux le fit à notre Seigneur, combien plus hardiment encore le caractère catholique se dessine-t-il à nos yeux quand, poussant plus loin l'analogie de sa conduite avec la conduite de Jésus-Christ, l'Eglise nous fait voir ceux que Dieu lui-même a pardonnés, obligés de venir se montrer à ses prêtres, lui faire connaître des transgressions déjà couvertes du voile du pardon, et entendre sa sentence, bien que, dans le cas présent, le ciel l'ait anticipée plutôt encore que ratifiée. En effet, tandis que nulle part ailleurs, sans excepter le système anglican, on n'ose rendre la confession obligatoire, pas même

[1] Saint Matth. VIII. 4. — Saint Marc, V. 44. — Saint Luc, V. 14; XVII. 12.

dans les cas extrêmes, quoique quelques-uns admettent qu'elle est un moyen d'obtenir la rémission des péchés, l'Église catholique seule n'admet aucune exception. Voici un pécheur frappé, non par la foudre des jugements de Dieu, mais par les traits enflammés de son amour; il est plongé, non point dans un abîme de désespoir, mais dans un océan de douceur : il se sent rempli d'une confiance ineffable, et en même temps son cœur se brise sous l'étreinte d'une douleur que son amour rend plus poignante encore; supposons que son repentir soit profond et silencieux comme celui de David, quand Nathan lui annonça qu'il était absous, ou qu'il éclate en termes et en transports de reconnaissance, comme celui de Magdeleine, quand Jésus lui dit que ses péchés étaient remis; allons plus loin : admettons qu'il possède cette contrition parfaite qui suffit pour mériter un pardon instantané; néanmoins, lorsqu'il se relève de sa prière, le cœur et les yeux encore gonflés de larmes, il entend une voix qui lui dit : « Va te montrer au prêtre. » Il sait que son pardon a été mis à ce prix (si tant est qu'il ose espérer que ce pardon lui a déja été accordé); il sait qu'il est tenu de se soumettre à l'Eglise qui tient les clefs du ciel, de manifester sa fragilité passée et de recevoir le seul gage de réconciliation qui puisse l'assurer, dans cette vie, qu'il est rentré en grâce, — l'absolution du ministre de Jésus-Christ. Et, en effet, l'Eglise catholique suit si fidèlement l'exemple que lui a légué notre Seigneur, elle se conforme si rigoureusement à la leçon qu'il lui a donnée en guérissant la lèpre, qu'elle ne reconnaît pas comme contrition parfaite celle qui ne renferme pas la confession *in voto*, c'est-à-dire l'intention et le désir de se confesser. On ne saurait donc trop admirer la fidélité avec laquelle elle a imité les pratiques de son divin modèle, dans l'exercice de la puissance miraculeuse qui lui a été donnée pour guérir la lèpre de l'ame.

3. Il nous semble plus superflu encore que dans l'exemple précédent, de retracer ici la ressemblance qui existe, entre le sacrement de pénitence et le miracle qu'opéra notre Seigneur, en ressuscitant un mort. Quelques courtes remarques suffiront

pour l'esquisser et montrer que cette analogie ne se trouve que parmi nous.

Une des fonctions que le Saint-Esprit remplit dans l'Eglise, c'est *de convaincre le monde de péché*, c'est-à-dire, entre autres effets, de donner une idée claire de sa nature. Dans l'ancienne loi, le péché était considéré purement et simplement comme la transgression ou la violation d'un précepte, laquelle devait attirer sur la tête du coupable la colère et les châtiments de Dieu. Aussi les nuages intérieurs que le péché exerce dans l'ame y sont-ils passés sous silence, et on ne rencontre pas même une allusion à ces affreux désastres, dans ces ferventes prières où David épanche toute sa douleur devant le Seigneur. La vie spirituelle, ainsi que nous l'avons fait observer, était encore plongée dans l'obscurité et imparfaitement comprise. Le péché, une fois commis, sortait, s'il nous est permis de nous servir d'une expression aussi forte, de la compétence du pécheur, c'était un compte qu'il lui fallait régler avec Dieu. Le péché, dans l'Ecriture, est représenté comme assis à la porte du pécheur, c'est le lion qui l'attend sur son chemin, mais nulle part, ce n'est l'ennemi domestique et intérieur; nulle part ce n'est la maladie, le chancre, la flétrissure et la ruine. La doctrine de la grâce, que le christianisme révéla au monde pour la première fois, fit connaître aussi que l'ame puise dans ce don précieux une vie qui disparaît avec lui pour faire place à un état de mort spirituelle. Or, le péché mortel nous fait perdre la grâce. Il n'est pas un enfant catholique à qui toutes ces choses ne soient familières, car il les retrouve dans tous les catéchismes; aussi, aux yeux de la foi, une ame dans cet état est-elle aussi réellement privée de vie que l'est un cadavre aux yeux du corps; et voir une telle ame se mouvoir, au milieu des occupations et des affections de la vie, présente un spectacle aussi hideux que ferait un corps aux traits immobiles, aux yeux éteints, aux lèvres pâles, aux membres raides et glacés, qui traverserait en silence une salle de bal où serait réunie une joyeuse et brillante société. Dans l'esprit d'un catholique, cette idée de mort

spirituelle revêt un caractère sérieux et réel qui se montre sous plusieurs aspects. Par exemple, une mère comme sainte Monique ne dit pas « qu'elle regrette de voir son cher fils mener une vie si dissipée, qu'elle espère qu'il changera de conduite et prendra des habitudes plus régulières, » ainsi que ferait une femme de nos jours, en parlant des vices de son enfant, après quoi elle croirait avoir payé un tribut suffisant à la vertu ; mais elle verse des larmes amères, elle le suit de climats en climats ; et en même temps, elle jeûne, elle prie, elle pleure. Pourquoi tant d'angoisses? pourquoi tant de douleurs? Ah! son fils lui-même nous le dira avec une éloquence incomparable : « *Me multos annos flevérat, ut oculis suis vivérem.* » Elle croyait, hélas ! elle n'était que trop certaine qu'il était mort spirituellement : et elle pleurait sur lui comme une veuve pleure sur son fils unique, lorsqu'il n'est plus. Aussi l'Eglise, par une heureuse inspiration, a-t-elle approprié à la fête de sainte Monique (le 4 mai) l'histoire de la résurrection du fils de la veuve de Naïm, car ce miracle est un magnifique symbole de la conversion d'Augustin. En outre, l'office du jour contient le commentaire du même Père sur cette portion du récit évangélique, dont il fait lui-même l'application à l'ame rendue à la vie. Où trouverait-on ailleurs le secret de ce repentir, de cette douleur profonde que saint Jean Climaque nous montre parmi les solitaires de la Thébaïde, que nous retrouvons aujourd'hui dans les couvents des chartreux, dans les maisons des trappistes, et que ressentent en définitive tous ceux qui, ayant lieu d'espérer que leur pardon leur a été accordé, continuent néanmoins pendant de longues années à gémir et à faire pénitence, sinon dans la conscience que ces hommes ont d'avoir commis le péché, et dans la connaissance qu'ils possèdent de sa monstruosité? Ce sentiment leur inspire le dégoût des souillures que le péché imprime à l'ame, leur fait abhorrer ce qu'il a d'odieux et redouter son influence délétère : en même temps, l'amour sincère dont leur cœur est embrasé leur montre, dans l'éloignement de Dieu qui est la suite du péché et dans les obstacles qu'il oppose à l'effusion

de la grâce divine, un état aussi terrible que la dissolution d'un corps tombé en corruption.

Ce sentiment n'existe pas dans le *protestantisme;* il est en opposition avec les principes fondamentaux de cette religion. D'abord, on n'observe jamais parmi les protestants des effets de la nature de ceux que nous venons de décrire ; de tels actes ne rencontreraient là aucune approbation. Pleurer, gémir, affliger son corps, jeûner, ce sont là des *œuvres*, c'est-à-dire des choses généralement considérées comme opposées à la justification par la foi. Aussi ne leur a-t-on fait aucune place ; partout où règne le protestantisme, on chercherait en vain des solitudes religieuses et des communautés vouées à la pénitence. Tout ce que les protestants savent au sujet de ces institutions, c'est qu'il faut les piller, les dépouiller, les anéantir : anathème à quiconque les admire et les soutient ! Aussi, on est étonné de voir avec quelle aisance, dans leur système, on est censé purifier sa conscience d'un nombre incalculable d'iniquités. Prenons un homme, un membre de l'aristocratie, par exemple, qui pendant de longues années a donné au monde le spectacle de la plus cynique immoralité et acquis par le scandale une triste notoriété; eh bien ! voici que ce grand pécheur, sur le retour de l'âge, s'avise de parcourir le pays dans son phaëton, déposant une Bible dans chaque *Cottage* et distribuant aux bonnes femmes du village des publications protestantes ; il fait remettre à neuf le banc de la famille dans le temple, il devient président de la société biblique de son comté, il préside au mois de mai les *meetings* de la saison, et aussitôt son ame, toute noire encore des péchés de sa jeunesse, devient *ipso facto* aussi blanche que la neige de ses cheveux, sans qu'il lui soit jamais venu à l'esprit, ni à lui, ni à d'autres, que le repentir et les larmes fussent nécessaires pour faire de lui un saint. En troisième lieu, nous découvrons, dans les écrivains protestants, une répugnance marquée à établir une différence entre le péché mortel et le péché véniel. Ils ne peuvent supporter l'idée d'une telle distinction et adoptent la vieille maxime des stoïciens : « *Tous les péchés sont*

égaux[1]. » Quelle est la conséquence rigoureuse de ce principe? C'est que *nul* péché ne doit nous inspirer de crainte, en ce qui concerne son influence mortelle. Car qui pourrait s'imaginer qu'une pensée de colère qui traverse l'esprit, qu'un mot d'impatience, qu'un léger manque de charité tue une ame et la prive de la grâce? Alors, pourquoi un acte plus grave, tel qu'un crime commis de propos délibéré, produirait-il cet effet, puisque tous les péchés sont égaux? Il n'y a qu'une issue pour sortir de ce dilemme, c'est de déclarer que les fautes légères du genre de celles que nous avons citées ne sont pas des péchés; mais que résulte-t-il de ce système? que la conscience s'engourdit, que ses perceptions s'émoussent quand il s'agit du péché, et qu'elle ne tarde pas à fermer les yeux sur des transgressions plus graves. En effet, rien ne donne autant de sécurité contre le péché mortel, que la crainte des fautes vénielles.

Ainsi donc, c'est une théorie essentiellement catholique que celle qui nous fait voir dans la mort un parfait symbole de péché, même en cette vie. C'est pourquoi la résurrection d'un mort représente admirablement à nos yeux le pouvoir donné au ministère sacerdotal de remettre les péchés. Aussi, dans les trois exemples de résurrection consignés dans l'Evangile, il n'y a peut-être pas une seule circonstance dont l'esprit d'un catholique ne soit frappé et où il ne découvre quelques traits de ressemblance avec le sacrement de pénitence. Et ceux qui prêtent leur ministère à cette œuvre sublime sentiront, plus que tous les autres, combien cette analogie est parfaite. Nous allons passer rapidement en revue ces divers exemples.

1. On trouve dans l'Evangile trois cas de résurrection dont chacun nous représente une différente classe de pécheurs. Le premier, c'est un enfant que le trépas vient de frapper : emblème du péché à son début; le deuxième, nous montre un mort que l'on porte au cimetière : c'est le commencement

[1] Cicéron, Paradoxes.

des transgressions habituelles ; dans le troisième, il s'agit d'un cadavre enterré depuis quelque temps et déjà en proie à la corruption : image triste mais vraie du pécheur obstiné et endurci. Le prêtre se trouve en contact avec chacune de ces trois catégories de pécheurs, et il trouve dans chacun de ces trois cas une leçon pratique.

2. Le premier exemple nous montre un cadavre sans doute, mais le joueur de flûte et la multitude sont encore alentour : — ne voyons-nous pas aussi souvent le monde et ses vanités s'empresser auprès d'un esprit mort! Lorsque celui qui voudrait rendre la vie à cette ame s'approche d'elle et parle du désir qu'il éprouve, il n'excite que le mépris et la risée. Il faut que ces parasites soient éloignés, le silence et la tranquillité sont nécessaires pour opérer la résurrection d'une ame. Pierre est là avec ses clefs, Jacques avec son zèle ardent, et Jean avec son aimable charité. Une main bienfaisante s'avance, et, par la puissance de cette main étendue, celle qui était morte se lève. Et maintenant, que va devenir cette enfant, c'est-à-dire cette ame? Celui qui l'a ressuscitée commande qu'on *lui donne à manger*[1]. De même qu'un banquet avait accueilli l'enfant prodigue à son retour, de même que le bon pasteur s'était réjoui et avait offert une fête à ses amis lorsqu'il avait retrouvé la brebis égarée, il fallait aussi dans cette circonstance qu'un repas somptueux fût servi, pour donner des forces à cette chère fille de la maison, si merveilleusement rendue à la vie. La mère épargna-t-elle en cette occasion les mets les plus recherchés? Le chef de la synagogue se montra-t-il avare des richesses de son cellier? N'en tira-t-il pas, au contraire, ce qu'il contenait de plus fin pour réchauffer le corps de son enfant et pour répandre la joie parmi les hôtes qui étaient venus le féliciter? Et l'Eglise, aux soins maternels de laquelle cette ame ressuscitée a été confiée, pourrait montrer moins de sollicitude! Au contraire, ne se hâtera-t-elle pas, elle aussi, de lui préparer un banquet? Et à cette heure, celui de ses

1 Saint Matth. IX. 23. — Saint Luc, VIII. 55. Comparer les deux récits.

enfants qui a été le plus cruellement séparé de son sein, n'est-il pas le plus cher à son cœur? La fête n'est-elle pas surtout pour elle? Oh! oui, comme pour l'enfant prodigue. Remarquez les paroles que, par un rapprochement aussi étrange que magnifique, et comme s'il avait voulu nous faire sentir que cette double leçon, la parabole et le miracle, ne renferment qu'un seul et même enseignement, notre Seigneur a mis dans la bouche du père de l'enfant prodigue : « Mangeons et livrons-nous à la joie du festin, *parce que mon fils que vous voyez était mort et il est ressuscité;* il était perdu et il est retrouvé[1]... » Le mort ressuscité et le prodigue de retour représèntent une seule et même chose, et, dans le premier cas comme dans le second, le besoin de la nourriture se fait sentir. Or, à vrai dire, c'est là ce que l'Eglise catholique peut seule comprendre.

3. Le second cadavre en présence duquel nous place l'Evangile a franchi le seuil de la demeure d'une mère éplorée. Des hommes robustes l'emportent à la dernière demeure. Il faut une main plus forte que la leur pour les arrêter dans l'accomplissement de leur cruelle mission. A peine cette main les a-t-elle touchés, que ceux qui portent le corps déposent leur fardeau. Un ordre plus puissant encore se fait entendre, et le jeune homme sort de son cercueil. Que va-t-il devenir? Rappelons-nous ce que fit le Samaritain du pauvre blessé, après avoir pansé ses blessures. Il remit l'homme qu'il avait sauvé entre les mains d'un hôtelier, afin que celui-ci pourvût à tous ses besoins. Mais ici nous trouvons quelqu'un qui remplira cette mission de miséricorde infiniment mieux que l'hôtelier, c'est celle dont les pleurs ont touché Jésus et l'ont déterminé à faire usage de sa puissance, c'est la mère du jeune homme : « Et il le donna à sa mère[2]. » Il y a quelque chose d'ineffablement doux dans cette expression. Eh quoi! n'était-il pas à elle auparavant? La mort avait-elle donc brisé les liens qui unissaient la mère au fils et était-il nécessaire qu'ils

[1] Saint Luc, XV. 24. [2] Ib. VII. 15.

fussent renouvelés? Non, mais des rapports nouveaux et plus tendres s'établissaient entre eux : sans doute, en vertu de la naissance qu'il avait reçue d'elle, elle avait des droits sur lui, mais la seconde vie que Jésus lui avait communiquée était à celui qui l'avait donnée ; et c'était là le droit dont le Sauveur se dépouillait en faveur de cette pauvre femme, afin qu'elle fût doublement la mère de l'enfant qu'il venait de lui donner pour la seconde fois. Dès ce moment, elle devait recevoir tous les hommages de reconnaissance, d'obéissance, d'amour filial que Jésus aurait pu réclamer pour lui-même. Oui, Dieu a véritablement donné les pécheurs repentants à son Eglise, afin qu'ils fussent la partie la plus chère du troupeau confié à ses soins. Oh ! qui pourrait dire tout ce qu'il y a de mystérieux, de consolant dans ces paroles, et comme elles résonnent doucement à l'oreille d'un fils rempli d'amour : « Et il le donna à sa mère ! » Ne croirait-on pas entendre le prélude de ces ineffables paroles qui furent prononcées sur le calvaire, car de quels autres termes aurait-il pu se servir pour *donner* un fils à sa mère, sinon de ceux-ci : « Femme, voilà votre fils[1] ! »

4. Enfin, Lazare était depuis quatre jours au tombeau : « *Quadriduanus est, jam fœtet*, » disent ses propres sœurs, qui certes ne devaient pas être portées à l'exagération sur un tel sujet. Ici les gémissements et les supplications sont nécessaires, il y a d'énormes obstacles à lever, il s'agit, par un commandement suprême, de tirer de la corruption cette chose morte qui était naguère un homme vivant ; puis il faut le débarrasser des bandes qui l'entourent, lorsqu'il revient à la vie. Qui ne voit une allusion patente au pouvoir de lier et de délier dans ces paroles : « Et soudain le mort sortit, ayant les mains, les pieds liés et le visage enveloppé d'un linge. Jésus leur dit : déliez-le et laissez-le aller[2]. » Il ne le fit pas lui-même, mais il confia à d'autres le soin de le faire. Ce sont *eux* qu'il a chargés de délier pour lui ceux qui sont retenus

[1] Saint Jean, XIX. 26. [2] Saint Jean, XI. 44.

dans les liens de la mort : « *laqueï mortis.* » Et quand nous nous trouvons de nouveau en présence de Lazare, où le revoyons-nous? Précisément où nous devions nous attendre à le rencontrer. « On donna à souper à Jésus à Béthanie ; Marthe servait et *Lazare était un de ceux qui étaient à table avec lui.* » Encore le festin, encore le banquet pour fêter le retour de l'ame chérie. Mais ici les détails sont plus abondants : celui qui, quelques jours auparavant, était mort et gisait dans la corruption, celui-là même est à table avec Jésus. O sainte, ô aimable, ô tendre Eglise de Dieu ! Comme nous vous reconnaissons à chaque pas dans les œuvres que le divin amour a accomplies parmi les hommes ! Immuable comme celui qui est votre époux et votre maître, imitatrice fidèle de tous ses exemples, conservatrice attentive de toutes les paroles de bénédiction qu'il a laissé tomber de sa bouche, chaque jour vous voyez se renouveler, sur votre front, la beauté que son caractère fait rejaillir sur vous, et ses institutions reçoivent entre vos mains un éclat qui ne se ternit point.

Ce serait s'imposer une tâche ingrate et désespérée, du moins telle est notre ferme opinion, que d'examiner si les autres religions peuvent réclamer pour elles-mêmes des coïncidences analogues. Elles diront peut-être que ces minutieux rapprochements sont arbitraires et n'ont d'autre fondement que l'imagination. Rien n'est plus facile à vérifier. Qu'ils nous fassent voir que ces comparaisons trouvent également leur application dans un autre système, et nous nous avouerons vaincus. Mais s'ils ne peuvent le prouver, d'où vient que le système catholique seul, oui, ce papisme corrompu, superstitieux, absurde et dénué de spiritualité, offre d'un bout à l'autre, non point une légère ressemblance, mais une analogie complète, distincte et vivante avec ce que fit notre Seigneur dans les plus grandes œuvres qu'il accomplit sur la terre?

3. L'Extrême-Onction. — Un fait digne de remarque, c'est que saint Marc, qui passe généralement pour avoir suivi saint Matthieu de point en point, est le seul parmi les évangélistes

qui nous ait conservé trois cas de guérisons accompagnés de rites extérieurs. Deux de ces exemples sont déjà connus : l'un nous a montré Jésus guérissant un aveugle, l'autre nous l'a fait voir rendant l'ouïe et la parole à un homme sourd et muet [1]. Il nous reste à considérer le troisième trait : pour un catholique, c'est le plus intéressant de tous. Le voici : « Les apôtres chassaient beaucoup de démons, ils oignaient d'huile plusieurs malades et les guérissaient [2]. » Ce passage rappelle le texte si connu de saint Jacques : « Quelqu'un parmi vous est-il malade? qu'il appelle les prêtres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade; le Seigneur le soulagera, et s'il a commis des péchés ils lui seront remis [3]. » L'analogie qui existe entre ce texte et le récit de saint Marc, présente au catholique le type de l'extrême-onction dans ces premiers miracles des apôtres. Il suffira ici de quelques remarques.

1° Nous ne trouvons rapporté nulle part que notre Seigneur ait ordonné à ses apôtres d'avoir recours à ce moyen de guérison. Toutefois, bien que trois évangélistes, y compris saint Marc, nous aient conservé en détail les instructions que Jésus donna à ses disciples, et que nul d'entre eux n'ait fait mention de ces onctions, nous n'hésitons pas un moment à croire que cette pratique ait été prescrite par lui. Cet exemple nous montre comment, dans d'autres circonstances, nous devrons considérer, comme des institutions émanant de Jésus-Christ, des pratiques que nous verrons employées par ses disciples, lors même que nous ne trouverions nulle part dans l'Ecriture qu'elles aient été ordonnées. C'est pourquoi, lorsque saint Jacques enjoint, sans hésiter, aux malades de se faire oindre par le prêtre, afin d'obtenir, par là, la rémission de leurs péchés, de même que nous devons supposer que les guérisons miraculeuses, opérées par l'onction prescrite, sont autant de preuves qu'elle est instituée par Dieu, nous pouvons conclure ici qu'un effet plus merveilleux encore, tel que

[1] Saint Matth. VIII. 34; VIII. 23. [2] Saint Marc, VI. 13. [3] Saint Jacq. V. 14.

celui de la rémission des péchés, n'eût pas été attribué à ce même acte, si les promesses divines ne lui avaient point donné une sanction suprême. Cette onction était donc bien un acte sacramentel et comme tel permanent.

2° Nous pouvons poser en principe que tout ce qui était institué pour le bien de l'ame des hommes devait subsister, tandis que tout ce qui ne se rapportait qu'à leurs intérêts temporels n'avait qu'une distinction transitoire. Nous trouvons un exemple de ceci dans l'établissement des diacres. Au premier aspect, l'objet de cette institution était purement accidentel et séculier, c'était de *servir les tables* ou de distribuer des aumônes. Mais, d'après la description que saint Paul nous donne de ce que devaient être les diacres, il est évident qu'ils étaient revêtus d'une dignité ecclésiastique, et que les apôtres les ordonnaient en leur imposant les mains. L'Eglise anglicane a raisonné sagement dans cette circonstance : en effet, si les fonctions temporelles des diacres ont cessé, il ne s'ensuit pas que l'institution elle-même se soit éteinte avec elles, bien qu'elles en aient été la cause immédiate. Ce qui était temporel était transitoire et a cessé d'exister ; mais les dons et les devoirs spirituels subsisteront jusqu'à la fin. Les mêmes théologiens, par un raisonnement également juste, mais dans l'application duquel ils se sont misérablement trompés, ont reconnu que ce qui était purement miraculeux dans la mission qu'ils avaient reçue de Jésus-Christ, était un don fait personnellement aux apôtres, tandis que ce qui concernait les intérêts spirituels de l'Eglise, devait être transmis à leurs successeurs. Mais ils n'ont pas su faire la même distinction dans le texte de saint Jacques, et séparer la rémission des péchés, laquelle est un bienfait spirituel, de la guérison des malades, ni considérer l'une comme permanente, l'autre comme *peut-être* temporaire. Cependant, c'est à cette conclusion que serait arrivé quiconque se serait laissé guider par la loi de l'analogie et du bon sens, au lieu de suivre l'impulsion aveugle de cette haine que les puritains ressentent pour tout ce qui tient aux formes.

3° Mais l'Eglise catholique n'a pas besoin de pareilles explications ; elle prend le texte tel qu'il est, et elle y voit l'accomplissement de toutes les promesses de Jésus-Christ. Les apôtres doivent faire ce qu'il a fait et même des prodiges plus grands encore que ces œuvres visibles. C'est ce que nous croyons effectivement réalisé en vertu de la doctrine catholique de l'extrême-onction. Nul prêtre qui a quelque expérience ne saurait douter que ce sacrement ne soit souvent un puissant moyen de rendre la santé au corps ; c'est là un fait que ses propres observations, aussi bien que l'enseignement de l'Eglise, l'ont mis à même de constater. Une telle œuvre est égale à celle que fit notre Seigneur. Par la vertu du même sacrement, les péchés sont remis ; c'est une vérité de foi qu'il n'est permis à aucun catholique de révoquer en doute, et une merveille plus grande que celles que les hommes virent Jésus-Christ opérer sur la terre. Ce double prodige existait au temps où saint Jacques écrivait. Un décret de la Providence permettait que l'effet miraculeux et visible, celui qui tombait sous les sens, continuât à se produire avec un éclat plus marqué et plus propre à attirer l'attention. Mais quel homme parmi ceux qui jugent sainement *en comparant les choses spirituelles aux temporelles* pourrait s'imaginer un seul instant que, dans l'esprit de saint Jacques, rendre la santé pût être considéré comme l'objet principal d'une institution ou d'un rite qui, en même temps, opérait la rémission des péchés? ou que ce dernier bienfait, certain dans ses effets, et, par conséquent, si salutaire à l'homme, pût être regardé comme secondaire à la guérison du corps? Ceux qui ont été témoins du magnifique spectacle qu'offre Saint-Pierre de Rome, lorsque sa coupole s'allume soudain pour l'illumination de la nuit de Pâques, se rappellent sans doute qu'à chaque lampe est attachée une certaine quantité d'une matière inflammable et légère qui, mise en contact avec une torche ardente, prend aussitôt feu et jette une lueur vive, brillante, mais qui ne tarde pas à s'éteindre. Cette lumière d'un moment n'est pas la lampe qui doit brûler toute la nuit, elle est seulement destinée à l'allumer. En effet, à peine ce premier jet de flamme a-t-il

disparu, qu'il est remplacé par une lumière immobile, moins éclatante, il est vrai, mais qui, constamment alimentée, brûle sans interruption, en dépit du vent et de la pluie, jusqu'au matin. C'est là une image de ce qui est arrivé pour l'extrême-onction, comme pour d'autres institutions encore. Deux lumières avaient été allumées en même temps ; mais l'une avait éclipsé l'autre ou l'avait jetée dans l'ombre. La première avait un éclat brillant et miraculeux ; c'était le don des langues dans la confirmation, la faculté de guérir dans l'extrême-onction. Ces dons ne devaient avoir qu'un temps : ils étaient destinés à prouver la réalité de cette grâce, constante et perpétuelle, qui était momentanément éclipsée par eux. Puis, lorsqu'ils cessèrent d'exister, l'autre flamme continua à brûler avec le même éclat qu'à son début, flamme immortelle dont l'huile invisible et inépuisable est l'onction de celui qui est l'oint du Seigneur.

4. La Sainte Eucharistie. — Il eût été étrange, en vérité, que les miracles eussent fait défaut pour annoncer ce miracle des miracles spirituels. Aussi en existe-t-il plusieurs dont on admire la splendeur et la perfection, et qui sont un magnifique commentaire de la doctrine catholique. Nous allons nous arrêter quelques instants à les étudier, bien que nous ne puissions pas leur consacrer l'espace que leur importance exigerait.

1° Notre Seigneur a daigné nous fournir lui-même les moyens de reconnaître l'analogie qui existe entre ces miracles et sa propre institution. Lui qui ne fit jamais rien sans dessein arrêté, résolut de nous communiquer sa doctrine touchant cette nourriture de vie et, en guise de préliminaire, il conduisit le peuple dans le désert à l'instar de Moïse, et là il le nourrit miraculeusement. Avec cinq pains et deux poissons, il rassasia cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants. Mais le festin n'avait point épuisé cette nourriture miraculeuse. On en recueillit les débris et l'on en remplit douze corbeilles. Or, qui oserait douter que ces restes n'eussent suffi, comme les cinq pains primitifs, pour nourrir un

nombre d'hommes aussi considérable que le premier? Le peuple vit l'analogie qui existait entre ce prodige et celui de la manne dans le désert, et, se servant de cette comparaison, notre Seigneur amena son céleste discours sur la sainte eucharistie. Trois des évangélistes rapportent ce miracle, mais ils passent sous silence l'enseignement qui en résultait. Deux d'entre eux font mention d'une autre occasion dans laquelle quatre mille individus furent rassasiés par un prodige semblable[1]. La répétition d'un miracle de cette importance semble avoir été faite à dessein pour attirer notre attention et la concentrer sur ce point.

Avant tout, nous devons être frappés du motif de ce miracle; c'était la compassion qui l'inspirait : « J'ai pitié de cette multitude, » dit le Sauveur. Qui, sinon le catholique seul, appelle familièrement l'eucharistie le *sacrement de l'amour?* Pour les autres, ce n'est qu'une cérémonie commémorative, destinée à rappeler le souvenir de la passion de Jésus-Christ. Mais à nous seuls, il est donné d'y voir une exubérance de la charité divine, l'amour de Dieu se communiquant à l'homme. Nous aimons à nous persuader que cette institution est l'ouvrage d'un amour tendre et compatissant pour l'humanité souffrante, et nous la regardons comme une médecine salutaire, un trésor, une nourriture fortifiante, un mets délicat destiné à nous donner la force et le courage dont nous avons besoin pour traverser ce désert stérile qu'on appelle la vie.

Ensuite ce miracle n'était point individuel : ce n'était ni une prérogative, ni une faveur. Pour en jouir, il n'était pas nécessaire d'être dans tel ou tel état particulier; il suffisait d'avoir de l'appétit et le désir d'y participer. Le fort et le faible, l'homme bien portant et l'invalide, le jeune et le vieux, le riche et le pauvre, tous, sans distinction, reçurent leur part de nourriture. L'un y trouva une vive jouissance, l'autre ne la prit que pour soutenir ses forces; le palais de

[1] Saint Matth. XV. 32. — Saint Marc, VIII. 6.

celui-ci en fut flatté, celui-là en sentit à peine le goût. Il y en eut qui exprimèrent hautement leur gratitude ; il y en eut d'autres qui parurent à peine satisfaits. Mais il y avait à manger pour tous ceux qui en demandaient, et quand tout fut fini, c'était à peine une chose qui méritait qu'on en parlât : un homme ne se serait pas vanté d'avoir mangé de ce pain, avec le même empressement qu'un aveugle à qui Jésus aurait rendu la vue ; et le peuple ne se serait pas porté en foule à de grandes distances, pour voir une personne qui auraient participé à ce festin merveilleux, comme il s'était rendu à Béthanie pour voir Lazare ressuscité d'entre les morts. Pourquoi cette différence? Parce que le miracle de la multiplication des pains ne laissait aucune trace après lui, parce qu'il avait été opéré en présence d'une immense multitude, ce qui du reste ne faisait qu'en augmenter la grandeur ; enfin parce qu'il apparaissait sous une forme ordinaire. Tel est aussi le sentiment général à l'endroit de la sainte eucharistie. Ses effets aussi admirables que mystérieux ne frappent point et n'excitent malheureusement pas la reconnaissance qu'ils méritent. Mais, comme le pain du désert, l'eucharistie est une nourriture pour tous : *Sumit unus, sumunt mille ;* des gens doués des caractères les plus opposés viennent y participer : l'ame fervente et l'ame tiède, celle qui est confirmée en grâce comme celle qui est ferme dans ses désirs, celle enfin qui est riche en vertus et celle qui en est dénuée, toutes sont admises à en réclamer leur part.

Puis, dans ce miracle, l'action de notre Seigneur se borne à multiplier le pain qu'il bénit. Il abandonne à ses apôtres le soin de le distribuer. Ce sont eux qui font asseoir cette multitude, qui lui portent la nourriture, qui donnent à chacun sa part, qui satisfont à toutes les demandes, qui recueillent les débris. O merveille des merveilles ! ils en gardent la même quantité que celle qu'ils avaient en commençant : les mêmes aliments attendent de nouveaux arrivants. Qu'ils viennent par milliers, s'ils veulent, ils en trouveront toujours assez.

2° Enfin, ce miracle va au-devant d'une des objections qu'on élève le plus généralement contre ce que l'Eglise catholique enseigne touchant ce sacrement, c'est-à-dire que plusieurs personnes participent à la fois à la même nourriture : « *Nec sumptus consumitur.* » En effet, il n'est pas dit, dans l'Evangile, que notre Seigneur créa du pain nouveau, ni qu'il délaya en quelque sorte celui qui existait déjà. Depuis le commencement jusqu'à la fin du banquet, ce furent les cinq mêmes pains et les deux mêmes poissons que mangea cette foule affamée, et les débris laissés par elle auraient reproduit ces pains et ces poissons. Toute autre théorie change le caractère de ce miracle. En effet, cela reviendrait à dire, non pas que notre Seigneur nourrit 5000 personnes avec cinq pains, mais que n'ayant que cinq pains il en créa, soit 4995 autres, pour en donner un à chaque personne. Dans ce dernier cas, le fait qu'il existait cinq pains au commencement, n'affecte en aucune façon la nature du miracle : celui-ci consiste dans la création des autres pains. Ainsi donc, d'après le récit évangélique, plus de cinq mille personnes participèrent simultanément à la même nourriture et chacune d'elles fut rassasiée sans que les aliments fussent consommés. Comment cela a-t-il pu se faire ? Le catholique a sa réponse toute prête : de la même manière, dira-t-il, que ce prodige s'opère tous les jours dans la sainte eucharistie. Un miracle sert de pendant à l'autre.

Une autre grave objection parmi celles qu'on élève contre la doctrine catholique de la sainte Eucharistie est dirigée contre la transsubstantiation. Le changement d'une substance en une autre substance semble en opposition avec toutes les notions que nous possédons. Néanmoins, nous sommes convaincus que la chimie moderne marche à grands pas vers des conclusions qui modifieront singulièrement cette prétendue contradiction de la science, dont on se targue depuis si longtemps. Un tel changement est miraculeux sans doute, et c'est contre cette succession perpétuelle de miracles que le protestantisme proteste. Mais cela appartient à son essence. Notre Seigneur a donc daigné faire son premier miracle pour prouver

jusqu'à l'évidence cette transsubstantiation[1]. Nous ne ferons que quelques remarques à ce sujet. D'abord, c'est dans un festin que Jésus daigna se manifester au monde pour la première fois. Ce fut par un festin qu'il termina à la fois son ministère et sa carrière. Dans le premier, à Cana, il sortit de sa condition primitive, de sa vie cachée; dans le second, il passa à la dernière phase de son existence, et prit le calice d'amertume et de douleur qui lui était réservé. Le premier était un festin de noces; qu'était-ce que le second? Ah! répondez, épouses aimantes, sainte Catherine, sainte Rose, sainte Julienne, répondez? Que dut être cette fête où coula pour la première fois le vin qui fait germer les vierges? Quelle ressemblance entre ces deux banquets!

Puis, dans le premier de ces festins, le vin vient soudain à manquer. Il y a de l'eau en abondance, mais le plus noble breuvage fait défaut. Comment le désir des invités sera-t-il satisfait? Par le changement d'un liquide sans valeur en un liquide précieux, par le changement de l'eau en vin. Voici la première phase de ces mutations, et nous voyons ici le pouvoir qui les opère s'exercer pour la première fois. Que doit être naturellement la seconde? Le vin est le plus riche, le plus généreux, le plus fortifiant des produits de la nature. La terre ne saurait rien produire de plus excellent que la vigne et son fruit. L'eau qui, en filtrant à travers les pores de la terre, est arrêtée au passage par les racines de cet arbuste, monte en sève, féconde sa tige, puis est distillée en suc dans les différentes grappes, et là, recevant des rayons du soleil un goût et un parfum exquis, elle voit sa nature et ses qualités grandir considérablement dans l'estime des hommes. Notre adorable Sauveur, par un acte simple de sa volonté, l'éleva à cet état d'existence plus noble que le premier. Il faut qu'*elle* change encore une fois d'état dans le second festin. Et pour qui? pour *nous* qui n'avons pas besoin de vin ni d'aucun produit de la terre. L'homme en était fatigué et

[1] Saint Jean, II, 9.

demandait un breuvage meilleur et plus fortifiant. Si la première transsubstantiation avait été si excellente et si digne de la puissance qui l'avait opérée, en quelle liqueur précieuse le vin lui-même serait-il changé? Il n'y avait qu'un courant, qu'un breuvage qui pût rafraîchir, renouveler et raviver notre race épuisée ; mais qui eût osé le demander? — C'était « *l'eau qui découle de la citerne de Bethléem* (la maison du Pain) » à laquelle David souhaitait ardemment de s'abreuver ; mais il trembla et n'osa y tremper ses lèvres, en disant : « Que le Seigneur ait pitié de moi, afin que je ne fasse point cela : boirai-je le sang de ces hommes? » Et c'est aussi à la fontaine de Bethléem que nous aussi, nous voulons étancher notre soif, mais il ne faut pas que nous reculions d'effroi en présence du redoutable breuvage qui nous est présenté : c'est le *sang* précieux de celui qui ouvre la citerne. Oui, il n'y a qu'un seul changement que le vin puisse encore subir : il faut qu'il devienne un courant du sang vivant de Jésus-Christ. Ce n'est qu'à cette condition que le second banquet surpassera le premier.

Enfin, on pourra faire cette objection : « Dans le premier miracle, le changement était visible et tombait sous les sens ; mais dans le second, tel que le croient les catholiques, cette évidence fait défaut. Ici donc s'arrête forcément votre parallèle. » Tout au contraire. C'est en cela qu'apparaît la supériorité du second miracle. En effet, puisqu'il a été jugé digne d'être figuré à l'avance par un autre miracle, c'est là une preuve qu'il était d'une nature supérieure. Si dans l'eucharistie la transsubstantiation pouvait être perçue par les sens, à quoi eût-il servi qu'elle fût précédée de celle de Cana? Sous ce rapport, cette dernière eût été complètement inutile. Mais assurément le changement qui s'opère et demeure caché est un miracle plus grand et plus sublime que celui qui se fait ostensiblement et que tout le monde peut observer. Celui-ci ne saurait être un objet de foi : les objets qui tombent sous les sens appartiennent à un ordre inférieur. Le changement fut opéré une fois d'une manière visible, afin de manifester la

puissance de Dieu et de la faire reconnaître, lorsqu'il leur plaisait de l'exercer d'une manière invisible. Ceux qui la récusent dans le second cas, semblent dire à Dieu : « Faites comme à Cana et nous croirons en vous : mais, en vertu de notre théorie, ceux-là seuls sont bénis qui croient, parce qu'ils ont vu [1]. »

3° L'Eucharistie, d'après la doctrine catholique, perpétue la présence de notre Seigneur Jésus-Christ sur la terre. Il est à la fois Dieu et homme dans la plénitude de ses perfections. Un des traits les plus remarquables de sa personne sacrée, dans le cours de sa vie mortelle, c'est qu'une vertu sortait constamment de lui et guérissait tous les maux [2]. L'Eglise a réalisé cette émanation incessante d'une énergie miraculeuse, cette atmosphère de vie qui enveloppait le Sauveur comme un vêtement majestueux, et on peut dire qu'elle en ressent tous les jours les effets. C'est là sans doute une vérité qu'il est difficile de faire comprendre, parce qu'elle appartient à l'influence secrète de la religion, laquelle se sent plutôt qu'elle ne s'exprime. Mais les ames pieuses sauront ce que nous voulons dire : leur propre expérience leur aura révélé la ferveur, la paix, la confiance, l'amour que la seule présence du saint sacrement suffit pour inspirer dans la prière et dans la méditation et la douce et calmante influence qu'elle exerce sur leurs esprits troublés, agités ou inquiets. Quelle communauté religieuse pourrait supporter la privation de cette société? De quoi vivrait le chaste amour des épouses de Jésus, si elles ne le possédaient point auprès d'elles, afin qu'après avoir rempli envers les hommes les devoirs de Marthe que la charité leur impose, elles puissent venir souvent prendre la place de

[1] Pour ce qui est du *mariage*, nous nous contenterons de faire observer que, dans le rite catholique, l'administration de ce sacrement se trouve admirablement enclavée et comme entrelacée dans la messe ou sacrifice eucharistique, qui n'est interrompu de la sorte que pour la consécration des huiles sacramentelles. Il semble que l'Eglise ait voulu copier l'exemple de notre Seigneur, en combinant la fête du mariage avec la figure du sacrement de l'autel.

[2] Saint Matth. IX. 20; XIV. 36. — Saint Marc, III. 10; V. 30. — Saint Luc, VIII. 46.

Marie à ses pieds et là, dans une contemplation silencieuse de sa miséricorde, de sa bonté et de sa beauté, réparer les légères distractions de la journée, et remplir leurs lampes de cet amour de Dieu qui se manifeste au dehors par les flammes d'une ardente charité envers les hommes.

S'il fallait prouver que l'influence que nous attribuons à cet adorable mystère est réelle et non point imaginaire, il suffirait de citer les effets qu'il produit sur ceux qui ne le connaissent point. Il nous serait facile de nommer de nombreux cas de conversion qui en ont été les résultats : mais nous nous contenterons d'en citer deux, parce que nous tenons les faits de la bouche même des personnes qui en ont été les héros.

Le premier est celui d'un saint et digne prêtre, feu le révérend M. Mason. Il avait rempli, pendant plusieurs années, les fonctions de pasteur méthodiste, et nous l'avons entendu plus tard déclarer publiquement, dans un sermon, que sa conversion était due principalement à la circonstance suivante : toutes les fois qu'il entrait dans une église ou chapelle catholique, il se sentait rempli d'un religieux effroi, réduit au silence et forcé de se mettre à genoux pour adorer, lors même que l'on n'y célébrait point l'office divin ; tandis que dans le lieu consacré au culte protestant, il n'avait jamais rien éprouvé de semblable. Toutefois, il ignorait complètement la cause de ce qu'il ressentait, aussi, lorsqu'il vint plus tard à connaître ce que croient et ressentent les catholiques à l'égard de la sainte eucharistie, il put expliquer l'émotion qu'il avait éprouvée dans leurs églises, et, se rendant à ce témoignage irrécusable, il devint catholique.

Le second exemple que nous citerons est celui de la baronne de K..., aussi connue par ses talents que par sa piété et ses bonnes œuvres. C'était une protestante allemande, fortement imbue de toute sorte de préjugés contre la religion catholique. Se trouvant à Rome, elle entra dans l'église de l'Adoration-Perpétuelle, où le saint sacrement demeure exposé toute la journée pour recevoir l'adoration des fidèles. Elle vit une foule

de gens priant en silence, les uns courbés vers la terre, les autres, les yeux fixés dans la direction de l'autel. Ignorant quel objet pouvait ainsi absorber leur attention, et ne remarquant sur l'autel qu'une multitude de lumières, sans se douter de la présence de *celui qui marche au milieu des sept chandeliers d'or*, elle s'écria : « Dieu de bonté ! il n'est pas possible que tous ces gens adorent des cierges ! » Mais, en dépit d'elle-même, elle sentit une force invisible qui l'obligeait doucement à se mettre à genoux et à adorer — quoi ? Elle n'en savait rien. Elle retourna à plusieurs reprises dans cette église où la poussait un attrait mystérieux, et chaque fois elle ressentit les mêmes effets. Une année s'écoula avant qu'elle connût la vérité et qu'elle eût découvert *qui* était là. Oh ! avec quelle abondance de larmes l'avons-nous entendu déplorer ce qu'elle appelait une année de grâce méconnue et de temps perdu !

Peut-être quelques-uns, et même un grand nombre de nos lecteurs, traiteront-ils ces choses de folie et de fanatisme ? Mais il y a dans l'Ecriture une phrase qui leur en donnera l'explication. Lorsque Nathaniel se refusait à croire que le Messie pût venir de Nazareth, Philippe lui dit : « Viens et vois [1] ; » à ce texte en correspond un autre de l'Ancien Testament : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. » Nous avons connu une personne nouvellement convertie que Dieu ne tarda pas à faire passer d'une vie de souffrances mais de joie ici-bas, à une éternité bienheureuse dans le ciel. Cette personne, qui avait jadis aimé le monde et recherché ses plaisirs, servait Dieu depuis sa conversion, avec un zèle ardent et joyeux. Lorsqu'elle était privée elle-même du bonheur de s'asseoir à la sainte table, elle s'approchait doucement de ceux qui en revenaient, et elle sentait alors passer dans son cœur comme un mouvement ineffable de consolation et un rayon de bonheur. La vertu sortait de la sainte huma-

[1] Saint Jean, II. 40

nité de Jésus, lors même qu'elle se trouvait confinée dans un fragile tabernacle de boue

Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere !

Mais si ce que l'expérience a fait connaître aux enfants de la maison est à peine intelligible à ceux qui demeurent en dehors, que dirons-nous d'une autre expérience, à laquelle on ne saurait penser sans effroi, nous voulons parler de la crainte qu'inspire la vertu de cet adorable sacrement? On refusera peut-être d'ajouter foi à ce que nous allons dire, mais nous avons appris aux meilleures sources que des personnes, flottant dans l'incertitude entre l'Eglise établie d'Angleterre et le catholicisme vers lequel elles éprouvaient de fortes tendances, se sont vu interdire, par ceux qu'ils appellent leurs directeurs, l'entrée de toute chapelle où l'on garde le saint sacrement ! En d'autres termes, ces hommes craignent que Jésus-Christ lui-même, dans la présence duquel ils font profession de croire, ne les attire, par l'effet de son ineffable douceur, en dehors d'un système qui ne le possède plus. Ils n'osent point *lui* confier le soin de guider une seule de leurs ouailles !

En concluant nos observations, nous remarquerons que, dans l'Eglise catholique, tout est vrai, réel, conséquent avec soi-même. Là, aucune des promesses de notre Seigneur ne tombe à faux. S'il a donné à ses apôtres le don des miracles, il y a joint le pouvoir plus noble encore d'opérer des merveilles spirituelles ; et si la première de ces facultés n'a point été retirée à leurs successeurs, si seulement l'exercice en est réservé aux occasions qui l'exigent, l'autre est permanente et d'un usage journalier. L'esprit catholique se familiarise aisément avec toutes ces grandes choses, comme nous nous familiarisons avec les merveilles de la nature. « Mon père agit toujours et moi aussi[1], » dit notre divin Rédempteur. Leur

[1] Saint Jean, V. 17.

œuvre est une, mais leurs opérations sont partagées. Ce que le Père fait dans l'ordre de la nature, le Fils l'accomplit dans l'ordre de la grâce. Pour nous, l'action de l'un est aussi réelle que celle de l'autre : toutes deux sont également invisibles. Le Père parle aux eaux de l'abîme et elles s'animent ; à sa voix, l'air se peuple d'oiseaux et la terre se couvre de reptiles ; le Fils souffle sur ces mêmes eaux et elles fournissent à la grâce un nouvel instrument pour régénérer l'humanité. L'un commande aux vents et ils passent sur la terre, impétueux ou doux, suivant son bon plaisir : mais purifiant, renouvelant et recréant tout sur leur passage ; l'autre fait descendre sur l'ame son esprit qui, soufflant où il veut et comme il lui plaît, purge, dégage de toute corruption l'être spirituel, et ranime en lui la vie prête à s'éteindre. Le Père, d'un regard de sa bonté, illumine les cieux, les fait rayonner de joie et alimente la lumière inaltérable du soleil ; le Fils répand son feu sur la terre, et soudain elle s'embrase ; ce feu pénètre, avec la foudroyante rapidité d'un courant électrique, dans l'ame de l'enfant agenouillé pour recevoir le Saint-Esprit ; fortement allumé, mais brûlant constamment dans la poitrine du prêtre, il est là, comme un phare placé sur un lieu élevé, pour guider les esquifs fragiles de l'humanité et leur montrer le port où ils seront en sûreté, comme une fournaise ardente dans laquelle toute passion doit être consumée et toute vertu purifiée, comme un foyer domestique auprès duquel les enfants et les vieillards viennent chercher une chaleur qui les recrée et les réjouit. L'un fait circuler la vie dans toute la nature, envoie sur la terre les saisons et leurs diverses productions, dispense tour à tour la pluie et la rosée, vivifie le grain de blé qui se corrompt et en fait sortir l'épi d'où l'homme tirera son pain ; enfin, c'est lui qui donne à la plante les sucs nourriciers qui se produiront au dehors, d'abord sous la forme d'une belle fleur, puis sous celle d'un fruit sain et savoureux ; l'autre sème sur la terre un froment et un vin qui réjouissent le cœur de l'homme, il distribue les fruits de sa moisson et de sa vendange à toute son Eglise, et, à l'aide de ces aliments infaillibles, il nourrit, il soutient,

il recrée, il rafraîchit le monde invisible de l'esprit, lequel constitue la partie immortelle et l'essence de l'homme.

Nous ne voyons rien qui mérite moins de créance dans une série de ces opérations merveilleuses que dans l'autre : Dieu se trouve également dans toutes les deux; c'est la même puissance, la même sagesse, le même amour. Telle est la pensée du catholique ; il croit l'ordre de la grâce aussi réel que celui de la nature ; il soutient que l'esprit a sa vie comme le corps a la sienne. Il est persuadé que Jésus a promis d'être avec son Eglise tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles, et il ne saurait donner à ces paroles un autre sens que celui qui convient à la dignité du Sauveur. Ce n'est point une surveillance qui ne s'exercerait que de loin, ce n'est point un secours intermittent qu'a promis notre Seigneur, c'est une association intime de sa présence à tous les moments de la vie de son Eglise, c'est une assistance de tous les jours.. « *Ego operor*, je suis à l'œuvre, » telle est la parole ineffable dont il daigne se servir, et qui nous explique tout ce qu'il y a de surhumain dans les opérations de l'Eglise. « Pierre baptise, dit saint Augustin, c'est Jésus-Christ qui baptise ; Judas baptise, c'est encore le Christ qui baptise par lui. » Ainsi en est-il de tous les mystères sacramentels. La main qui bénit est celle de Jésus-Christ; c'est la main de Jésus-Christ, qui consacre, qui fait les onctions et qui absout : en un mot, c'est la même main qui jadis touchait les yeux des aveugles et les faisait voir, qui, étant étendue sur les malades, les guérissait, qui saisissait les morts et les rendait à la vie. Il est certain que la présence de notre Seigneur dans son Eglise ainsi réalisée, ainsi considérée comme agissant activement tous les jours et à tous les instants, constitue la différence entre la croyance des catholiques et celle des protestants au sujet de l'Eglise. Par exemple, ces derniers peuvent imaginer une Eglise désunie, c'est-à-dire, manquant de la marque de l'unité : la conséquence évidente, c'est que Jésus n'est pas là. En effet, il ne saurait être désuni. Il faut voir dans sa présence une pure théorie, et non une incorporation de lui-

même dans l'Église. Ils croient que celle-ci peut se tromper, même dans les conciles généraux. Alors Jésus-Christ n'est point réellement avec elle : il n'est pas vrai qu'il soit présent, lorsque plus de deux ou trois sont assemblés en son nom. Ils n'attribuent aucune vertu inhérente à la sainte eucharistie, et ne veulent point qu'on l'adore : alors Jésus n'est point réellement présent. Enfin, ils n'ont point de confiance dans les fonctions de leur propre sacerdoce : ils *n'osent* point demander l'absolution indifféremment à *tous* leurs pasteurs, mais seulement à certains hommes initiés, comme ceux qui, dans l'antiquité, étaient admis aux mystères secrets ; ce qui fait que Jésus-Christ ne se trouve point dans l'acte sacramentel, mais qu'il y vient en vertu de la sainteté du ministre. Quant au catholique, il est persuadé de la réalité de la présence de notre Seigneur : pour lui, elle n'est pas une théorie, mais un fait ; il y croit aussi naturellement qu'à la providence de Dieu dont elle n'est qu'une opération spécifique. De là vient que ces merveilleux effets opérés par le ministère de l'Église cessent d'être des miracles à ses yeux ; ils ne sont plus pour lui que les fruits ordinaires de la grâce.

Et en vérité, si nous considérons plus attentivement ce que c'est qu'un miracle, nous découvrirons qu'il se présente sous un double aspect : — le juif et le chrétien. La perversité des Juifs consistait à demander des signes qu'ils pussent voir. « Si vous ne voyez des signes et des miracles, vous ne croyez point, » tel était le reproche que leur adressait notre Sauveur. « Maître, » lui demandaient-ils encore, « nous voudrions bien que vous nous fissiez voir quelque prodige. » C'était là une foi grossière, et qui ne pouvait conduire qu'à la connaissance de cette classe inférieure de miracles qui tombent sous les sens. Le protestantisme ne saurait s'élever plus haut, et même, lorsqu'il est arrivé à ce point, il se trouve sur une pente si glissante, que souvent le pied lui manque, et qu'il tombe dans le gouffre affreux du rationalisme et de l'incrédulité. Il invoque sans cesse le témoignage de ses yeux, ainsi que faisaient les Juifs. Mais la règle de foi du chrétien est bien

différente. « La foi vient de ce qu'on a entendu et non de ce qu'on a vu : » voilà le témoignage que demande le catholique. Ce n'est que par là qu'on arrive à connaître les véritables merveilles de Dieu ; ce n'est que par là qu'on découvre les vrais miracles de la révélation. Le pasteur juif regardait l'étable de Bethléem, et contemplait avec un respect mêlé d'effroi les miracles dont il était témoin. Le ciel s'était ouvert à ses yeux, le chœur rayonnant des anges avait fait retentir à son oreille un cantique joyeux, et une brillante étoile avait paru dans le ciel du côté de l'Orient, attirant à sa suite les rois de la terre. Mais aux yeux du chrétien, le véritable miracle, c'est que cet enfant, couché dans une crèche, entre un bœuf et un âne, est « vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non fait, consubstantiel au Père par qui tout a été fait. » En présence de cette connaissance que la vue ne saurait révéler, tous les miracles qui tombent sous les sens deviennent insignifiants. Quand Jésus fut amené devant Hérode, celui-ci aurait voulu lui *voir* faire un miracle, mais le Sauveur refusa de satisfaire l'insolente curiosité du roi de Galilée. En effet, quel prodige convenait-il qu'il opérât en pareille circonstance ? Certes, s'il eût frappé d'aveuglement ce prince stupide et débauché, ainsi que saint Paul frappa Elymas, nul n'eût pu nier la justice d'un tel châtiment, ni la réalité d'un tel signe. Toutefois, un prodige eut lieu sous les yeux d'Hérode, prodige qui fit verser aux anges des larmes d'admiration, prodige que nous voyons, et que cet impie ne vit point. Ce fut lorsque la Sagesse éternelle fut revêtue de la robe des fous, et que le Fils de Dieu servit de risée à un ignoble amas de stupides courtisans, sans que le feu du ciel tombât sur ces misérables.

Enfin, quand la croix est dressée sur le calvaire, que le soleil s'obscurcit, que la terre tremble, que les montagnes s'entr'ouvrent, que le voile du temple est déchiré et que les morts ressuscitent, voilà assurément assez de miracles pour satisfaire même la curiosité avide des juifs. Mais le chrétien les aperçoit à peine : pour lui, le plus grand des prodiges est sur la croix. Ce soleil de justice éclipsé, ce corps adorable

meurtri, ce cœur brisé, l'humanité qui succombe, la mort d'un Dieu absorbent toutes les autres pensées, tous les autres sentiments, et font de la rédemption la merveille des merveilles, la seule qui mérite qu'on s'y arrête.

Le point de vue auquel le catholique envisage les miracles du Nouveau Testament, est en parfaite harmonie avec ce principe : ils correspondent de point en point, et d'une manière sublime, aux merveilles invisibles de la religion chrétienne.

III.

LES ACTES DU NOUVEAU TESTAMENT.

Lorsque, dans les deux dissertations précédentes, nous avons traité d'abord des paraboles, puis des miracles du Nouveau Testament, et que nous avons fait voir que leurs enseignements ne trouvaient une explication naturelle que dans le système catholique, nous avons senti que le même principe devait s'appliquer à tout ce que notre Seigneur a dit ou fait pour nous rendre sages, et nous mettre sur la voie du salut. En effet, supposer que la partie indirecte de l'enseignement évangélique, est le domaine exclusif de l'épouse de Jésus-Christ, tandis que la révélation immédiate de la vérité religieuse lui appartiendrait en commun avec ses rivales, serait une contradiction étrange, un manque de logique dont nous verrions avec peine qu'on nous crût capable. Le miracle était pour la multitude incrédule, la parabole s'adressait au prêtre sans cœur et au scribe insensible; ce n'était qu'à ses amis, à ceux qui lui étaient chers que Jésus-Christ se montrait dans l'accomplissement des actions ordinaires et des devoirs domestiques de sa vie terrestre; à ses apôtres seuls et à ses disciples, il réservait les paroles de la vie éternelle, les mystères du royaume du ciel. L'Eglise qui seule peut revendiquer pour elle la succession des apôtres, qui seule peut faire remonter jusqu'à eux son ministère, la vérité qu'elle enseigne, la grâce

dont elle est le canal, et même son histoire, a seule aussi le droit de s'approprier ce qui a été dit pour eux. Les autres demeurent confondus dans la foule qui écoute Jésus; peut-être même quelques-uns d'entre eux parviennent-ils à percer le cercle qui s'est formé autour du maître, pour l'interroger, si ce sont des docteurs, pour le tenter, si ce sont des pharisiens. Et si, comme ceux qui avaient été envoyés pour se saisir de lui, mais qui demeurèrent pour l'écouter, ils reçoivent avec un cœur pur et sincère la doctrine qu'il prêche, dans ses paraboles comme dans les œuvres de sa puissance, ils verront qu'elles tendent, ainsi que nous l'avons dit précédemment, à les faire rentrer dans la communion de la sainte Eglise catholique et apostolique, dans laquelle seule ses enseignements trouvent leur accomplissement, et ses miracles d'autres merveilles qui leur correspondent.

Mais lorsque la tâche du jour est remplie, sans que, vers le soir, quelque étranger soit venu, comme Nicodème, pour la prolonger dans la nuit; avant que notre divin Maître se soit retiré sur le haut de la montagne, ou dans son humble retraite, pour passer les heures consacrées au sommeil dans le seul repos qu'*il* connaisse, la *prière*, nous le voyons s'asseoir dans la compagnie d'un petit nombre d'hommes au cœur fidèle et aimant. Le voilà, le pasteur du petit troupeau, le père de la modeste famille, partageant leur frugal repas, et se mêlant familièrement à leur conversation. Que les discours qu'il adressait à la multitude et aux prêtres fussent revêtus de toute la splendeur d'un langage noble et élégant, c'est là un fait qu'on ne saurait révoquer en doute. Le peuple n'admirait pas seulement la sagesse, mais encore la grâce qui coulait de ses lèvres[1]; les savants, comme Nicodème, lui adressaient la parole avec respect[2]; tous voyaient avec étonnement ces talents, qui ne s'acquièrent ordinairement que par une éducation soignée, jaillir spontanément pour orner l'esprit de celui qui passait pour le fils d'un charpentier[3]. Mais sans revenir

[1] Saint Luc, IV. 22. [2] Saint Jean, III. 2. [3] Saint Matth. XIII. 56.

sur le terrain que nous avons parcouru dans notre premier article, nous nous contenterons de faire observer que si le langage ou l'accent de notre Sauveur eussent été le moins du monde empreints de la grossièreté des Galiléens, le ridicule qui en aurait infailliblement rejailli sur lui, aurait trop bien servi ses ennemis, pour que ceux-ci eussent négligé une arme aussi puissante. En effet, les écrivains juifs se montrent d'une sévérité inouïe sur ce point. Mais lorsque nous venons à contempler notre saint Rédempteur, loin de la foule, retiré dans la société de ses disciples et de ses amis intimes, qui nous empêche de croire qu'il condescendait alors à se servir du dialecte familier de son pays natal, de même que les sénateurs de Venise et les nobles de Provence avaient coutume de le faire dans le sein de leur famille? Avec Pierre que son accent fit reconnaître pour un Galiléen dans le vestibule du grand-prêtre, il conversait à l'aide de ces phrases simples et en donnant à sa voix ces intonations qui constituaient le caractère particulier du langage qu'on parlait dans la chaumière privilégiée de Nazareth, comme dans les habitations environnantes, et que Jésus daigna bégayer dans son enfance, comme s'il l'avait reçu des douces lèvres de son humble mère. En effet, toute idée d'affectation, aussi bien que de grossièreté, doit être bannie, quand il s'agit d'apprécier le caractère de celui qui a voulu être pauvre parmi les pauvres.

De même, si nous venons à considérer le frugal repas durant lequel cette conversation se tenait, nous voyons que tout correspondait fidèlement à la simplicité du langage. Des meubles grossiers dans une chambre dépouillée d'ornements, une table et quelques siéges rustiques, des ustensiles de bois et des vases de terre, tel est le spectacle qu'offre le couvert dressé pour un repas où le pain ne vient point d'Aser, ni le vin d'Engaddi. Cependant qui pourrait décrire ce banquet ineffable? C'est là que la parabole reçoit une explication, et que le manque de foi est sévèrement repris; c'est là que d'une bouche divine sortent des leçons ineffaçables de charité et d'humilité, et de sages paroles pour réprimer les prétentions

de ceux qui se disputent la première place : c'est là enfin que sont développés les mystères de la révélation, et que la semence de l'Evangile tombe dans des cœurs brûlants et avides de la recueillir.

Certes, si l'Eglise peut réclamer pour elle cet enseignement enveloppé de mystère qui s'adressait à des multitudes animées de sentiments hostiles ou d'une vaine curiosité, si elle y voit des leçons salutaires destinées à favoriser ses progrès, elle doit aussi avoir le droit de s'approprier ces instructions données dans l'intimité, et sous une forme plus directe à ceux qu'elle seule représente, et à qui elle seule a succédé sur la terre. Telle est la nature de l'enseignement par actions et par paroles. Nous nous bornerons ici à étudier les actes.

Lorsque nous avons rapidement esquissé les rapports de notre Seigneur avec les apôtres et avec ses amis, tout en nous proposant par là de décrire les scènes de sa vie familière dont nous pouvions tirer quelque instruction, nous avions cependant en vue un objet ultérieur.

1. En effet, si par *chrétien* on entend un sectateur, un disciple de Jésus-Christ, un homme qui voit dans l'exemple de son maître le modèle de la perfection, il doit y avoir, et il y a nécessairement parmi ceux qui portent ce nom, des gens qui s'estimeront heureux d'imiter tout ce que le Seigneur a daigné faire. Cette grâce n'est pas accordée à tout le monde, non plus qu'il n'est donné à tout le monde de lui ressembler dans les œuvres de son ministère, dans ses souffrances ou dans ses prérogatives d'une nature plus essentiellement spirituelle. Toutefois, si ce type divin ne se retrouve pas complètement dans aucun de ses disciples, chacun d'eux en reproduit avec plus ou moins de force quelque trait saillant : c'est ainsi que saint Jean se rapproche le plus de son divin maître par la charité, Pierre par son élévation à la dignité de prince des apôtres, Paul par l'éloquence, Jacques par la prière, André par la mort ; c'est ainsi que la grâce des sentiments de Jésus-

Christ a vécu jusqu'à nos jours dans son sacerdoce, sa patience dans ses martyrs, et son union spirituelle avec Dieu dans ses vierges. Pourquoi, par une loi analogue, ne retrouverions-nous pas parmi ses imitateurs de prédilection cet amour et ce choix volontaire de la pauvreté, ce renoncement aux jouissances du monde, ce mépris pour les commodités de la vie, que le Sauveur a porté à un si haut degré? Notre adorable Rédempteur est un foyer d'où jaillit un feu qui éclaire et qui embrase, il est le véritable soleil qui brille au firmament spirituel de son Eglise, soleil éblouissant dont les rayons concentrés en Jésus avec une intensité dont nul ne peut supporter l'éclat, divergent ensuite et se dispersent, en tombant sur la terre, de telle sorte que, représentés chacun par une ame différente, ils reproduisent, en convergeant de nouveau, l'image divine : car une ame ne saurait réfléchir plus d'un de ses rayons, bien qu'elle en absorbe plusieurs. Or, si une des vertus de notre Seigneur était le mépris des choses de ce monde et, par conséquent, l'amour de la pauvreté, il faut que cette vertu soit encore réfléchie quelque part dans son Eglise; et si elle ne se trouve que chez une seule parmi les diverses religions qui se disputent le sceptre de la vérité, on ne saurait nier que ce soit là une garantie morale, et comme l'empreinte incontestable du sceau de Jésus-Christ.

Par exemple, nous supposions tout à l'heure que ce divin maître partageait avec ses disciples leur modeste repas, durant lequel il les entretenait de cette parole, dont l'homme a besoin pour vivre non moins que de pain. Traversons maintenant un espace de onze siècles, et quittons la Palestine pour nous transporter dans des régions plus occidentales. Dans les flancs d'une montagne existe un enfoncement qui, bien que placé sur une pente très-rapide, et, selon toutes les apparences, creusé par un torrent desséché, reçoit rarement une goutte d'eau, et n'entend jamais, dans sa sombre avenue, l'oiseau dont la voix mélodieuse enchante nos bosquets. Sur le bord de ce sombre vallon, et comme implantée dans ses fissures béantes, s'élève une habitation à moitié construite en maçonnerie, à

moitié creusée dans le roc, et dont l'existence, à l'époque où nous parlons, ne date encore que de quelques jours. Les habitants de cette demeure sont à table. Entrons. Leur réfectoire est une salle basse, sombre et humide, car une partie de ses murs est formée par le roc. L'ameublement est en harmonie parfaite avec le reste : les tables et les bancs n'ont point un aspect moins grossier que la salle elle-même. Quant aux mets, ils sont dignes de figurer en un tel lieu. Quelques herbes, produits sauvages d'un jardin inculte, à peine assaisonnées ; un pain des plus grossiers, un vin des plus aigres, voilà de quoi se compose le repas. Autour de la table ainsi servie, sont assis des jeunes gens et des vieillards, tous simplement vêtus, tous hommes à l'air grave et au maintien modeste. Un seul parmi eux n'est point occupé comme ses frères. Il est assis à part, et leur fait une lecture pendant qu'ils prennent leur repas. Ecoutons ce qu'il lit, car sa parole semble enchaîner fortement l'attention de tous, et donner une saveur exquise à leur frugale nourriture. Quel est l'ouvrage qu'il tient à la main ? Serait-ce le *Roman de la Rose?* est-il en train de réciter des fragments de ce poème dans lequel on célèbre les exploits d'un paladin, ou les aventures de quelque noble dame montée sur un splendide palefroi, et escortée d'un brave chevalier ? Assurément, il s'agit bien de quelque chose de semblable ; mais combien son récit est plus doux et plus touchant ! Il est arrivé à ce passage du Livre des livres, où il est dit que, par une nuit d'hiver, une vierge timide allait de Nazareth à Bethléem, montée sur un âne et accompagnée d'un pauvre charpentier, puis que, parvenue au terme de son voyage, elle ne trouve qu'une étable pour la recevoir. En entendant ce simple récit, voilà que le vieillard qui préside à cette humble table, repousse loin de lui sa grossière assiette, et se lève de son siége, tout tremblant d'émotion, les yeux mouillés de larmes, les mains convulsivement serrées l'une contre l'autre. D'où vient cette soudaine explosion de douleur ? Eh bien ! ce saint homme se fait horreur à lui-même ; il se regarde comme un lâche, comme un être mou et voluptueux, logé dans un palais, vêtu avec luxe, somptueusement nourri, en un mot, le portrait fidèle

du mauvais riche de l'Évangile, lorsqu'il se compare à cette vierge délicate et pure qui, semblable au lis penché sur un perce-neige, adore l'enfant céleste qui vient à elle, à cette heure, pour partager sa pauvreté et ses souffrances. Et alors le vieillard, tout honteux, se prosterne humblement sur le pavé d'argile de son réfectoire, et là, d'une voix tremblante d'émotion et entrecoupée de sanglots, il s'écrie : « Malheur à moi! Voici la mère de mon Dieu gisant sur le sol, tandis que moi, je suis commodément assis à table! Mon Sauveur enfant est pauvre, manquant de tout, et moi, je fais un copieux repas! »

L'Ecriture sainte dont ces hommes pieux écoutaient la lecture, recevait, en ce moment, son commentaire et, il faut l'avouer, c'était un commentaire pratique. L'acte du vieillard disait avec beaucoup plus d'éloquence que la plus belle gravure des temps modernes ne saurait l'exprimer, que si Jésus-Christ a choisi la pauvreté et la gêne pour lui-même, et pour ceux qu'il chérissait le plus, il ne peut que regarder avec complaisance ceux qui, par un tendre amour pour lui, embrassent un état semblable. Il disait encore que, lors même que nous avons fait tous nos efforts pour imiter notre Sauveur, ce divin modèle demeure infiniment au-dessus de nous, au delà de notre portée, et qu'il nous reste des motifs de nous humilier, en voyant la distance qui nous sépare de lui. C'est pourquoi l'admirable saint François, de la vie duquel nous venons de raconter un des beaux traits, saint François qui avait été riche, ainsi que plusieurs de ses compagnons, était devenu pauvre, que dis-je? il s'était réduit à la plus profonde misère, poussant la mortification, le renoncement à soi-même jusqu'à ses dernières limites, et, tout cela, pour l'amour de Dieu. Oui, n'ayant pour habitation qu'une caverne, pour vêtement qu'une simple tunique, pour ceinture qu'une corde, et que les mets les plus grossiers pour nourriture, il voyait dans ce dénûment assez de richesse pour lui arracher des larmes, en présence de l'abaissement plus grand encore d'un Dieu fait homme.

Dans un siècle plein d'orgueil et de présomption comme le nôtre, on nous dira, sans doute, que saint François n'a pas compris l'Evangile. En quoi consiste donc son erreur? S'est-il trompé, lorsqu'il a cru y voir que notre Seigneur aimait et recherchait la pauvreté? Ou bien, est-ce lorsqu'il s'est imaginé qu'il faisait bien d'aimer et de rechercher lui-même ce que son divin maître avait aimé et recherché? Si l'on ne veut pas reconnaître que le repas dont nous venons de donner une description se rapproche, par sa nature et par l'esprit qui animait les convives, du souper que le collége apostolique partageait avec son divin chef, nous consentons volontiers à lui chercher ailleurs un parallèle. Où nous faudra-t-il aller pour cela? Sera-ce dans un de ces dépôts de mendicité dont le maigre ordinaire ne varie jamais? sera-ce dans un hôpital où les pensionnaires sont soumis à un régime restreint? Mais ce que nous cherchons, c'est une imitation volontaire de l'exemple de Jésus-Christ, et non des jeûnes obligatoires infligés aux individus par l'Etat ou par l'Eglise. Peut-être lorsque des ministres de l'Eglise anglicane s'assemblent dans la salle des réunions d'un des colléges de leurs Universités (la seule chose qui parmi eux se rapproche quelque peu du réfectoire de nos monastères), peut-être, dis-je, trouverons-nous là un exemple de ce que nous cherchons, et nous verrons comment ils savent subordonner la satisfaction des besoins de la vie aux exigences de l'Evangile. C'est surtout dans ce qu'on appelle un jour de jeûne dans l'Eglise officielle que nous aurons l'occasion de juger, avec quelle fidélité on y remplit les préceptes évangéliques. Dans une salle au plafond élevé et aux lambris richement sculptés, dont l'antichambre est couverte d'armoiries, et les murs décorés des portraits des hommes célèbres par leurs talents ou leurs richesses qui ont illustré autrefois ces lieux, autour de tables abondamment servies pour ne rien dire de plus, sont assis les ministres d'une religion qui, si elle dispense ses dons invisibles et spirituels, ne néglige point néanmoins ces biens plus matériels que les sens peuvent percevoir. Puis, une fois les devoirs de la salle à manger consciencieusement remplis, l'un d'entre eux essuiera sa bouche

et montera en chaire pour le sermon du soir, dans lequel il ne manquera pas d'assurer à ses auditeurs que, parmi les plus absurdes superstitions du *papisme*, il faut ranger celle qui consiste à embrasser une vie de pauvreté et d'abjection, à s'imposer des privations volontaires, à réduire son corps en servitude par les austérités. Tout cela, ajoutera-t-il, vient de ce que les *papistes* ne lisent point l'Ecriture, car, s'ils le faisaient, ils sauraient que ni l'exemple de notre Seigneur, ni les récits de saint Paul, ne justifient une conduite aussi contraire à la nature. Puis, il couronnera sa thèse, en citant l'exemple de cet infortuné François, qui perdit de vue son Sauveur, en marchant pour le chercher dans le sentier de la pauvreté.

Nous lisons dans la vie de saint Grégoire-le-Grand qu'il donnait tous les jours à manger à douze pauvres, en l'honneur des douze apôtres, et qu'il les servait lui-même à table. Un jour, un treizième personnage vient prendre place parmi les hôtes sans être invité. « Et nul de ceux qui étaient à table n'osa lui demander qui es-tu ? Car ils savaient que c'était le Seigneur [1]. » Eh bien! s'il plaisait à ce divin Sauveur de visiter encore une fois, sous une forme visible, les demeures des hommes, et de s'asseoir à table dans le lieu qui offrirait le plus d'attrait à son cœur humble et doux, nous croyons fermement (jugez de notre simplicité) que nous aurions plus de chances de le rencontrer dans ce même monastère des *Carceri* de Saint-François, lequel existe encore dans une crevasse des Apennins, près d'Assise, et sert toujours de théâtre aux mêmes scènes de pauvreté et de frugalité, qu'au sein d'une assemblée de ministres festoyant dans la grande salle d'un collège de l'Université.

Peut-être dira-t-on que notre parallèle est défectueux. Mais nous sommes contraints d'avoir recours à ce terme de comparaison, faute de trouver dans *cette branche pure et apostolique de l'Eglise, établie en Angleterre*, quelque chose qui offre *à*

[1] Saint Jean, XXI. 12.

priori une grande analogie avec le repas que notre Seigneur partageait avec ses apôtres. Et nous ne pouvons nous empêcher de faire observer en passant comment, dans toute communauté catholique, il y a quelque chose qui rappelle la présence de Jésus-Christ, instruisant ses disciples à leur table commune, c'est la lecture de l'Ecriture sainte pendant les repas, pratique qui, croyons-nous, n'est observée que dans notre Eglise, qu'on cherche à représenter comme ennemie de la Bible et en opposition avec les vérités qu'elle contient.

Mais l'objet principal que nous avons eu en vue jusqu'à présent, a été de démontrer que cette épouse tant calomniée, et pourtant seule fidèle, a été la seule aussi qui ait vu dans la pauvreté de son Seigneur une leçon pratique, qui ait cru en toute simplicité que ce n'était pas un effet du hasard, mais bien du libre choix du Sauveur, qui sans affectation l'ait érigée en vertu et en ait fait la clef de plus d'un trésor caché, un sentier rude et escarpé pour monter au Thabor en passant par le calvaire. Oui, cette pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ, doit à juste titre, être considérée comme le principe de toutes ses actions, depuis la crèche jusqu'à la croix; elle les a toutes inspirées, réglées et leur a donné l'aspect sous lequel elles se présentent à nous.

Nous n'avons pas l'intention ou, pour mieux dire, la prétention de parcourir ici les principales actions de cette vie. Nous nous bornerons à en prendre quelques-unes à part, et nous nous hâtons de déclarer que notre choix ne sera pas systématique; seulement, nous commencerons par les premières, et nous préférerons des classes ou des groupes d'actions à des actes isolés. Dans la première période de la vie de notre divin maître sur la terre, ce qui doit d'abord nécessairement nous frapper, c'est l'influence que cette existence exerça sur une autre personne, infiniment inférieure, il est vrai, à celui dont nous parlons, mais qui se rapproche plus de lui que toute autre créature. Un catholique comprendra sans peine qu'il s'agit de la sainte mère de Jésus.

2. Toutes les fois que nous nous sommes arrêtés à contempler les scènes préliminaires de l'histoire évangélique, il nous a toujours paru que la situation de Marie n'avait pas été envisagée comme elle devait l'être par rapport à certaines questions controversées. Il est constant que le catholique attache une grande importance à tout ce qui est rapporté dans l'Évangile au sujet de la mère de Dieu, et qu'il y trouve des preuves irréfragables de sa vertu, de sa dignité, de ses privilèges, de son influence ou plutôt de sa puissance. Le protestant, au contraire, est toujours porté à déprécier, à rabaisser ce qui touche à la sainte Vierge, et à le considérer comme dénué d'importance : bien plus, il cherche à le passer sous silence comme une question purement secondaire, contingente et peut-être même pas exempte de danger. Assurément, il est de la plus haute importance (et ce n'est pas là une étude dénuée d'intérêt), de déterminer quelle est la place assignée à Marie par le Verbe et l'Esprit de Dieu dans la double économie de la foi et de la grâce. C'est dans la première partie de l'histoire évangélique, qu'il faut aller chercher notre réponse.

1° Toutefois, nous craignons de fatiguer quelque peu nos lecteurs par la série de remarques que nous leur demandons la permission de leur soumettre. En effet, elles ne contiendront rien de nouveau ni rien même de très-brillant.

Il est clair que les livres du Nouveau Testament se présentent à nous sous un double aspect, comme des documents dignes de foi, et comme des compositions inspirées. Ceux qui les ont écrits, ont pris toutes les peines et toutes les précautions possibles à la nature humaine pour consigner ce qu'ils croyaient, ce qu'ils savaient être vrai ; l'Esprit-Saint, de son côté, a surveillé leur travail, guidé leur plume, les a garantis de la moindre erreur, et a apposé son sceau sur l'ouvrage que lui-même avait inspiré à l'écrivain. Deux excellentes raisons justifiaient cette méthode. D'abord ces livres, à leur apparition, devaient être examinés par des hommes qui ne croyaient point, et en présence desquels leurs auteurs n'avaient d'autre titre que celui d'historiens honnêtes, exacts et dignes de foi.

Il fallait qu'ils fussent acceptés par le païen et par le juif, plus tard, par les sceptiques et par les sophistes ; avant d'être reconnus pour inspirés. Ils étaient destinés à subir toutes les épreuves que pouvait inventer le génie de l'homme et même sa malice, à être torturés de mille manières, mis en comparaison avec toute espèce de documents, contrôlés successivement par la géographie, la physique, l'histoire et la morale ; considérés tour à tour sous tous les points de vue possibles, selon que celui qui les examinait était un païen, un rabbin, un gnostique ou un juif, enfin mis en lambeaux par la main de la philologie, phrase par phrase, membre par membre. Puis on établissait une enquête sur le caractère de chaque écrivain : quand vivait-il et dans quel pays ? De quels moyens disposait-il pour arriver à la connaissance de la vérité ? D'où lui venait le droit de parler ? Quelle était sa langue, quels étaient son dialecte, ses idiômes et le tour particulier de sa pensée ? Quel objet, quel dessein s'était-il proposé en écrivant, et de quels moyens s'était-il servi pour arriver à son but ? Enfin quel intérêt avait-il à écrire, quelle chance de réussite ? Quel gain a-t-il réalisé ou quelles pertes a-t-il éprouvées ?

En effet, des hommes qu'on invitait à renoncer à tout ce que la nature humaine chérit, à tout ce que les mauvaises passions ont, pour ainsi dire, rivé à notre ame, sur la foi de certains faits extraordinaires rapportés par des gens qui semblaient très-ordinaires, ne devaient pas vraisemblablement être disposés à se soumettre, parce que ceux qui exigeaient d'eux cette soumission se vantaient d'être inspirés. N'était-il pas plus naturel qu'ils cherchassent à constater l'évidence des faits dont nous parlons, en examinant le degré de créance que méritaient ceux qui les avançaient, avec toute la jalousie d'esprits auxquels il répugnait de les admettre ! Or, l'enquête qu'il s'agissait d'établir alors, devait embrasser les divers éléments qui constituent la vérité humaine. Il fallait que l'écrivain terrestre apparût, sinon dans ses infirmités, du moins dans ce qu'il offrait de particulier, afin de fournir un point d'appui au

levier de la critique. En effet, là où il n'y a ni veine, ni fibre, ni couleur, ni ingrédients séparables, ni un point quelconque susceptible d'être pénétré, toute investigation est inutile, car elle serait infructueuse. C'est pourquoi tous ceux qui se sont consacrés à la défense de l'Évangile, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à nos jours, ont tiré parti des rapprochements, des coïncidences qu'ils remarquaient entre les écrivains inspirés et les autres auteurs, afin de prouver par des arguments essentiellement humains la parfaite véracité des premiers. Pour cela on n'a rien épargné, et l'on a eu souvent recours aux recherches les plus minutieuses pour découvrir quelque circonstance en apparence insignifiante, mais à l'aide de laquelle on voulait corroborer certains faits particuliers. Si le lecteur veut seulement jeter les yeux sur l'article du docteur Hardner intitulé de la *Crédibilité*, il pourra juger par lui-même comment un protestant habile, qui s'est constitué le défenseur du Nouveau Testament, s'acquitte de cette tâche. C'est la même méthode qu'emploient les catholiques, lorsqu'ils veulent prouver aux incrédules l'authenticité des récits évangéliques [1].

Une seconde raison qui justifie cette disposition, c'est qu'elle est conforme à toutes les convenances. On ne pourrait supposer que le don d'inspiration ait été accordé à des écrivains négligents ou insouciants. Nous ne nous imaginerions pas facilement qu'un homme qui aurait conscience qu'il est inspiré (nous ne parlons pas ici de vision ni de révélation), et qui aurait été témoin de certains faits, ne prît ensuite aucun soin et ne fît aucun effort, pour se rappeler avec exactitude ce qu'il a vu. Au contraire, il fait tout ce qui dépend de lui pour se rendre digne de ce don merveilleux, en s'appliquant à sa tâche avec zèle et avec diligence. Il écrit aussi consciencieusement et avec un désir aussi vif de dire la vérité, que s'il n'avait aucune garantie contre l'erreur. Le résultat de ses considé-

[1] C'est ce que démontrera le premier cours de théologie venu, par exemple celui du P. Perrone, tom. I. ch. IV. p. 2; tom. IX, par. II, sect. I, co. I. pr. III.

rations est donc, ainsi que nous l'avons fait remarquer, le double aspect sous lequel le livre des Evangiles s'offre à nous. D'abord, envisagé au point de vue purement historique, avant d'entrer dans aucun détail au sujet de la révélation, il sort triomphant des épreuves de la plus sévère critique, forçant ainsi tous les hommes à admettre les faits qu'il contient, faits qui forment la base du christianisme. Cette garantie donne une certitude morale à celui qui jusque là avait été incrédule. En second lieu, ce livre porte le sceau sacré de l'inspiration divine, circonstance dont il n'existe point de preuves suffisantes en dehors de l'Eglise catholique et qui, revêtant l'Evangile d'une autorité surnaturelle, en fait l'objet d'une foi, non plus humaine, mais divine. L'évidence historique le rend croyable, l'inspiration le rend infaillible : l'une lui donne le caractère de la vérité, l'autre celui de la certitude.

Mais la preuve la plus incontestable que le premier de ces caractères se retrouve dans tout le cours de l'Evangile, c'est l'appel que font les écrivains eux-mêmes aux motifs ordinaires de crédibilité. Ceux-ci se divisent en deux catégories. Saint Jean invoque en sa faveur ceux de la première, car il parle de choses dont il a été le témoin oculaire et auriculaire. « Nous vous annonçons la parole de vie qui était dès le commencement, que nous avons entendue, que nous avons vue de nos yeux, que nous avons regardée avec attention, que nous avons touchée de nos mains; car la vie même s'est rendue visible, nous l'avons vue, nous lui rendons témoignage, et nous vous l'annonçons, cette vie éternelle qui était dans le Père et qui est venue se montrer à nous[1]. » Ailleurs, parlant du mélange mystérieux d'eau et de sang qui coule du côté de Jésus-Christ, il dit encore : « Celui qui l'a vu en rend témoignage et son témoignage est véritable[2]. » Enfin il termine son évangile par ces mots. « C'est ce même disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit ceci[3]. » Quant à saint

[1] Saint Jean, I. 1. [2] Ib. XIX. 35. [3] Ib. XXI. 24.

Luc, il se place dans la seconde catégorie; il a consigné exactement les événements qu'il a recueillis de la bouche de ceux qui en avaient été les premiers témoins : « Plusieurs personnes ayant entrepris d'écrire l'histoire des choses qui ont été accomplies parmi nous, suivant le rapport que nous en ont fait ceux qui dès le commencement les ont vues de leurs propres yeux, et qui ont été les ministres de la parole, j'ai cru, très-excellent Théophile, qu'après avoir été informé de toutes ces choses depuis le commencement, je devais aussi vous en représenter par écrit toute la suite[1]. »

Et en effet, si nous parcourons attentivement les Evangiles, nous verrons peut-être avec surprise combien est petit, parmi tous les événements qui y sont rapportés, le nombre de ceux dont la connaissance n'aurait pu nous être transmise par le témoignage des hommes. La prière dans le jardin des Olives qui n'eut aucun homme pour témoin, ainsi que les premiers moments de la résurrection, forment peut-être les deux seules exceptions; mais on peut et on doit supposer qu'elles ont été communiquées par celui dont le témoignage surpasse infiniment le témoignage de l'homme.

Il semble que nous ayons fait une longue digression et que nous ayons pris un chemin détourné pour arriver à notre but. Cela est vrai. Mais aussi nous avons constaté les deux points suivants : 1° que la chaîne des preuves sur laquelle repose le grand système chrétien, doit être forte, décisive et complète, à l'épreuve de la critique, sans un défaut ni une imperfection; 2° que l'inspiration divine confirme la solidité, et sanctionne la place de chacune des mailles de cet immense réseau. De là vient la place élevée que les évangélistes occupent dans l'ordre des saints. Saint Jean est appelé l'*Evangéliste* plutôt que l'*Apôtre*, parce que le premier de ces titres marque une distinction plus élevée que le second. La gloire des apôtres consiste en grande partie en ce qu'ils ont été choisis pour être témoins des actions de notre Seigneur et les

[1] Saint Luc, I. 1-3.

manifester au monde. C'est pourquoi saint Paul n'hésite pas à déclarer que nous appartenons à la maison de Dieu, puisque nous sommes édifiés sur le fondement (c'est-à-dire sur le témoignage) des apôtres et des prophètes[1].

Mais quelle qu'ait pu être l'importance des faits ou des événements auxquels ils étaient appelés à rendre témoignage, il y en avait un qui était plus important que tout le reste, qui devait servir de fondement au christianisme, et sans la certitude duquel le système tout entier s'écroule de fond en comble. Nous voulons parler du mystère de l'Incarnation tel qu'il s'est accompli sur la terre. Dans cette circonstance, Dieu n'a voulu qu'un seul témoin, qu'une seule bouche pour en raconter les ineffables détails. « Que tout soit confirmé par l'autorité de deux ou trois témoins[2], » excepté lorsqu'il s'agit du Verbe incarné. Cet auguste mystère devait être attesté à toutes les générations par un seul témoin, et ce témoin était la bienheureuse Marie toujours vierge. Qui pouvait nous dire que Gabriel descendît du ciel pour lui apporter un message de la part du Père éternel? par qui aurions-nous su que la salutation angélique avait jeté le trouble dans son cœur virginal? Qui nous eût fait connaître son hésitation à accepter la dignité de Mère de Dieu, à la pensée du prix auquel elle s'imaginait qu'il lui faudrait l'acheter? Qui nous eût dit comment l'ange lui manifesta la plénitude du don qu'il lui apportait, en lui faisant connaître que Dieu n'exigeait point d'elle un sacrifice si pénible que celui qu'elle redoutait, et en lui expliquant par quelle opération mystérieuse sa parole serait accomplie? Qui nous eût révélé le consentement de la Vierge et l'effet qui s'en suivit aussitôt, le mystère de vie consommé, l'Emmanuel réalisé, Dieu fait homme? Elle seule le pouvait, elle dont le Tout-Puissant avait fait choix, à l'exclusion de toutes les autres créatures, pour lui donner une part dans ses desseins les plus secrets.

[1] Eph. II. 20. [2] Saint Matth. XVIII. 16.

Supprimez maintenant le tribut que la bouche de Marie apporte à l'Évangile, effacez le témoignage qu'elle rend au christianisme, et dès lors ce n'est pas un simple anneau que vous avez brisé, c'est la chaîne entière que vous avez rompue; ce n'est pas une pure solution de continuité que vous avez causée, ce sont les fondements mêmes de l'édifice que vous avez détruits. Dans les lois de la croyance fondée sur le témoignage, ce qui ailleurs paraît invraisemblable devient vrai. Si l'on veut donner une idée du manque de solidité d'un édifice quelconque, on le représente sous la forme d'une pyramide renversée. Pourtant, lorsque le nombre de ceux qui croient à une vérité n'a cessé de grandir avec chaque génération, depuis le jour où elle a été manifestée au monde pour la première fois, il est évident qu'un diagramme, destiné à donner une image de ce fait ainsi que de la vérité unique sur laquelle il repose, présenterait aussi la forme d'une pyramide avec la pointe en bas. Or, la foi de tous les siècles et de tous les peuples dans les merveilles opérées dans l'incarnation, repose sur un seul témoignage, sur une unité, sur une voix unique, — celle de la bienheureuse vierge Marie.

Nous le répétons donc, mettez à néant son témoignage, et que deviendront tous les autres témoins? Si elle n'avait point révélé les secrets de son cœur, ou, pour nous servir d'une expression plus relevée et plus vraie, si l'esprit de Dieu ne l'avait point inspirée, comme il inspira les évangélistes, non pour recueillir mais pour répandre, non pour s'instruire mais pour enseigner; s'il n'avait fait d'elle l'évangéliste des évangélistes et l'apôtre des apôtres; enfin, s'il n'avait usé de la même influence à l'aide de laquelle il vainquit la résistance que lui offrit jadis la pureté de la vierge pour triompher de son humilité et la forcer à parler, tout cet épisode d'amour, qui remplit la plus sainte des histoires, aurait fait défaut et le livre aurait manqué, non-seulement d'un début plein de douceur et de tendresse, mais de la source même d'où vient tout ce qu'il y a en lui d'aimable et de gracieux. Nous aurions lu avec étonnement des discours admirables, le récit des miracles les plus

merveilleux et des vertus les plus divines; mais il nous aurait été difficile de séparer, dans notre esprit, de tels récits de ce que nous attribuons aux prophètes et aux patriarches, si l'histoire si claire, si douce et si consolante de la venue de notre Seigneur sur la terre ne nous avait été conservée, de manière à le séparer totalement de toute espèce de sainteté humaine, et à nous le montrer, même ici-bas, « comme au-dessus des cieux. » Remarquons aussi que les principales circonstances de la nativité de notre Seigneur et des premières années de sa vie reposent exclusivement sur le même témoignage. Lorsque saint Luc s'adressa, pour former son recueil, à tous ceux qui avaient été témoins des actions de Jésus depuis le commencement, Joseph était mort depuis longtemps ainsi que Zacharie et Elizabeth, aussi bien que Siméon et Anne. Elle seule, qui avait recueilli et conservé dans son cœur de mère le souvenir de tout ce qui était arrivé, survivait pour raconter le voyage à Bethléem, la fuite en Egypte, ainsi que les messages angéliques qui avaient accompagné ces événements et la présentation dans le Temple. Quel autre que Marie aurait retenu les paroles si admirables et si importantes pour nous d'Elizabeth et de Zacharie? Surtout, qui nous aurait conservé ce cantique si cher à l'Eglise, cette hymne qu'elle dit tous les soirs, le *Magnificat*, en un mot? Le cœur d'une mère est un trésor à la fois vaste et fidèle, où demeurent précieusement conservées les actions et les paroles qui ont passé de toutes les autres mémoires. Aussi, lorsqu'après quarante ans, saint Luc voulut retracer l'histoire des premières années de notre Rédempteur, il trouva un témoin fidèle et plein d'amour pour donner des preuves de ce qui annoblissait, ratifiait et marquait du sceau de la divinité chacun des actes, chacune des paroles de sa vie publique. Marie seule était là pour rendre témoignage à la conception et à la naissance miraculeuse de Jésus, ainsi qu'à l'accomplissement des prophéties dans sa personne virginale.

Mais il y a plus. Ces merveilleux événements étaient demeurés si complétement cachés, le *secret du roi* avait été

si bien gardé, que lorsque notre Seigneur parut devant le public, il passa dans l'opinion de tous pour le fils de Joseph[1]. Les gens de son pays n'hésitaient pas à dire : « N'est-ce pas là le fils du charpentier? Sa mère ne se nomme-t-elle pas Marie? Ses frères ne sont-ils pas Jacques et Joseph, Simon et Jude? Et ses sœurs ne sont-elles pas parmi nous[2]? » — Une autre fois, ils disaient encore : « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment vient-il donc nous dire : Je suis descendu du ciel[3]. » C'étaient là des éléments authentiques d'évidence humaine, assez solides pour servir de base à une assertion historique. Si quelqu'un fut allé dans le pays, dans le voisinage où Jésus demeurait, pour prendre des renseignements sur l'histoire de ses premières années, le témoignage unanime des habitants lui eût appris qu'il était le fils du charpentier. Comme preuves de ce fait, on lui aurait cité les fiançailles de Marie et de Joseph, ainsi que leurs noms couchés sur les registres du recensement ordonné par Auguste. On aurait pu invoquer comme un puissant argument l'opinion publique, — c'est-à-dire le témoignage de plusieurs milliers d'individus. Qu'avons-nous à opposer à une autorité aussi imposante? La simple assertion de Marie. Tel est le respect, telle est la croyance absolue qu'on accorde à sa parole sacrée, qu'elle a suffi seule pour balancer, dans l'esprit des chrétiens de tous les siècles, toute assertion contraire. Elle a donc des droits incontestables à la première place dans l'ordre des témoignages de l'Evangile et, par là, dans l'économie de la foi.

Considérons de nouveau ce qui lui donne cette position. Lorsqu'un apologiste (c'est ainsi qu'on appelle à tort ceux qui ont écrit pour démontrer la vérité de la religion chrétienne) veut établir les droits que les évangélistes possèdent à notre confiance, avant d'invoquer la preuve de leur inspiration, il insiste à juste titre sur ce qu'ils ont fait et souffert pour prouver leur sincérité. On nous fait voir qu'ils ont sacrifié tous leurs

[1] Saint Luc, III. 23. [2] Saint Matth. XIII. 55. [3] Saint Jean, VI. 42.

intérêts, qu'ils ont renoncé à leurs plus chères affections, à leur avenir, à toutes les douceurs de la vie, au foyer domestique, à leurs amis, à leur famille; on nous les montre aux prises avec toutes les difficultés, bravant toutes les souffrances, depuis les misères d'une vie pleine d'incertitude jusqu'aux affreuses extrémités d'une mort certaine: et qui, nous demande-t-on ensuite avec une énergie bien légitime, qui aurait agi ainsi sans une ferme conviction et pour une autre cause que celle de la vérité? Puis on fait un éloquent appel aux miracles qu'ils ont eux-mêmes opérés, et aux dons surnaturels qu'ils ont déployés, pour attester leur véracité. Or, tout ceci étant parfaitement vrai, voyons maintenant quelle influence doit en recevoir l'idée que nous nous formons du caractère de la bienheureuse Mère de Dieu. Longtemps avant que les trois premiers Evangiles fussent écrits, bien longtemps avant que le dernier fût sorti de la plume de saint Jean, les apôtres avaient porté témoignage devant le monde entier, « leur voix avait retenti par toute la terre, et leurs paroles s'étaient répandues jusqu'aux extrémités du monde. » Quelques-uns d'entre eux avaient même scellé de leur sang la doctrine qu'ils publiaient. Peut-être aussi quelques-uns, comme saint Thomas dans l'Inde, ou saint Barthélemi en Arménie, ne se servirent jamais de la parole écrite pour enseigner le christianisme. On ne saurait douter que chacun d'eux ne parlât en qualité de témoin de la résurrection et des autres miracles, mais ils étaient également prêts à mourir pour soutenir la vérité de certaines choses qu'ils n'avaient pas vues, telles que la conception virginale de Marie et les merveilles de la nativité. Ils avaient une conviction intime et divine de tous ces faits, mais quand ils les annonçaient au monde païen et aux Juifs, ils parlaient comme témoins. Ils avaient donc le droit de réclamer la même créance et la même autorité pour ce qu'ils enseignaient d'après le témoignage de Marie, que pour ce qu'ils avaient vu de leurs propres yeux. Et si on leur eût demandé sur quels motifs de crédibilité reposait son témoignage, ils auraient dû nécessairement en donner d'une nature toute différente des autres. A Marie, en effet, ni

le pouvoir de faire des miracles, ni aucun don surnaturel n'avait été accordé. Il ne lui fut point donné non plus de rendre un témoignage matériel en passant par des épreuves et des souffrances semblables à celles des apôtres. Nulle prison, nulle torture, nul glaive, hormis celui des douleurs, ne lui avait été réservé. Comment eût-il pu en être autrement? elle avait vécu dans la tranquillité, elle mourut en paix. Quelles preuves les apôtres pouvaient-ils donc apporter à l'appui de son témoignage? son innocence perpétuelle, son courage héroïque, sa douceur inaltérable, sa sainteté sans égale, en un mot, son incomparable vertu. Mais il y avait encore un autre argument, c'était la part qui lui revenait dans les preuves de la mission divine de son Fils. Chaque prophétie qui sortait de la bouche de Jésus-Christ, chaque point de la doctrine céleste qu'il prêchait, chaque miracle qu'il opérait, chaque grâce qu'il répandait, rendait témoignage en faveur de Marie, toutes les fois qu'il l'appelait sa Mère. Ce qui faisait connaître au monde ce qu'était Jésus, faisait connaître également ce qu'était Marie. Toute action qui prouvait qu'il était le Fils de Dieu prouvait aussi d'une manière irréfragable qu'elle était la Mère de Dieu. « *Beatus venter qui te portavit et ubera quæ suxisti,* » telle était l'expression naturelle de ce que chacun ressentait pour l'une et pour l'autre. C'eût été donner un démenti à la raison et blasphémer contre Dieu, que de supposer qu'elle n'était pas digne de son titre sublime, de sa redoutable parenté ou plutôt du rôle qui lui était assigné dans la grande œuvre de la rédemption de l'homme.

Tels étaient les motifs de crédibilité sur lesquels reposait son témoignage, motifs qui le rendaient infiniment supérieur à celui des apôtres. Représentons-nous donc le *glorieux chœur* de ces saints hommes, qui vont se disperser par toute la terre pour prêcher l'Evangile, posant les bases de leur doctrine et rassemblant les grands faits qu'ils vont proclamer, et pour lesquels ils verseront en témoignage jusqu'à la dernière goutte de leur sang. La parole écrite de la loi nou-

velle n'existe pas encore, ils représentent donc la source primitive de l'enseignement universel. Chacun d'eux vient verser dans le réservoir commun l'eau vive qu'il a soigneusement gardée, afin que de là jaillisse le fleuve de vie du paradis terrestre qui, semblable au courant de la tradition dans l'Eglise, se répand partout et coule sans s'arrêter jamais. Les uns apportent plus, les autres moins; tandis que ceux qui ne sont nés que plus tard à la foi, reçoivent presque avec jalousie les vérités que d'autres, plus favorisés, versent dans leurs cœurs avides de les posséder. Jean, son frère et Pierre attestent l'anticipation de la gloire céleste sur le Thabor. Le premier de ces apôtres peut seul raconter aux autres, qui baissent la tête en rougissant, ce qui se passa sur le calvaire et sur le chemin sanglant qui y conduisait : le dernier porte témoignage contre lui-même et avoue que, dans le vestibule du grand-prêtre, il a renié trois fois son Dieu. Nicodème a recueilli, dans son mystérieux entretien avec Jésus, un trésor que jusque-là il avait tenu caché, mais qu'aujourd'hui il vient partager avec ses frères, et Magdeleine est la seule qui puisse raconter l'histoire de son pardon. Mais quand chacun a apporté son tribut de miracles, de paraboles, de paroles pleines de grâce et de vie, de sages discours et d'actes admirables, on n'a encore réuni que les matériaux nécessaires pour écrire trois ans de l'histoire d'une vie qui en dura trente-trois. Où les trente autres sont-elles cachées? Qui en possède les annales? A quel riche trésorier est confié ce précieux dépôt de paroles bénies et d'actes divins? Une personne, une seule personne en a la garde. Oh! qu'elle vienne enrichir le monde, en le faisant participer à la science secrète qu'elle possède! La voici qui vient mêler aux eaux limpides et brillantes, qui découlent de la fontaine apostolique, le contenu de l'urne virginale que, Reine des vierges sages, elle a précieusement conservée, et la lampe qu'*elle* alimente ne saurait s'éteindre. Elle ne donnera que quelques gouttes, il est vrai, car on peut dire que c'était elle surtout qui devait profiter de ces trente années; c'était à cette école qu'elle devait se former à la perfection; mais chacune de ces gouttes est précieuse, c'est une

perle sans pareille et du plus grand prix : « *Oleum effusum nomen tuum* [1]. » Le nom même de Jésus, ce nom de bénédiction et de salut, elle nous fait connaître comment il lui fut révélé d'une manière divine, avec la promesse de tout ce que le Sauveur devait accomplir sous ce nom, avec l'annonce de ce qu'il devait être par la vertu de ce nom béni. Tandis que les apôtres l'environnaient pour lui voir faire ses miracles, et que les multitudes se pressaient autour de lui pour l'écouter avec ravissement, sa mère, pleine de sollicitude parce qu'elle était pleine d'amour, se tenait quelquefois en dehors du cercle de la foule, d'autres fois sur le seuil de sa porte. Mais le cœur d'une mère se reporte toujours naturellement aux jours de l'enfance qui vivent à jamais dans sa mémoire. La femme se rappelle volontiers le moment de la plus pure joie qu'elle ait goûtée, c'est-à-dire lorsqu'elle s'est réjouie parce qu'elle venait d'enfanter un homme [2]. Que devait donc ressentir celle qui avait enfanté le *merveilleux*, le *Dieu fort* [3]? Tels seront les doux et précieux secrets que Marie manifestera pour la consolation des ames pieuses jusqu'à la fin du monde. C'est à elle qu'il appartient de poser les bases du récit évangélique. Tout ce que l'Eglise a de gratitude pour ceux qui ont recueilli et conservé ses premières archives sacrées, elle doit le ressentir plus particulièrement à l'égard de Marie. Tout ce que la foi chrétienne attribue de crédibilité, d'autorité et de sincérité aux témoins de ce qui constitue la base de notre croyance, doit être étendu à Marie d'une manière plus explicite encore. Oh! oui, c'est avec raison que l'Eglise lui a décerné le titre de reine des apôtres, *Regina apostolorum!*

Il est une considération qui relève singulièrement cette obligation que nous avons contractée envers Marie, considération à laquelle nous avons fait allusion plus haut, et qui nous a frappé toutes les fois qu'il nous est arrivé de réfléchir sur un certain passage de l'Evangile. Nous permettra-t-on d'ajouter qu'il nous semble qu'on n'a pas fait assez d'attention à la beauté

[1] Cant. I. 2. [2] Saint Jean, XVI. 21. [3] Is. IX. 6.

ni à l'importance de ce passage. D'après le premier chapitre de saint Matthieu[1], il est clair que la sainte Vierge avait gardé le plus profond silence sur la visite de l'ange. Un pareil trait ne semble-t-il pas voisin de l'impossibilité? En effet, il était naturel qu'une telle grâce excitât une joie bien pure, mais aussi une joie bien vive, au delà de toute expression, une allégresse qui, de l'esprit, se fût reflétée sur tous les traits du visage, eût fait tressaillir ses lèvres et se fût trahie involontairement par toutes les marques extérieures du bonheur. Aussi, être exaltée à un si haut degré et ne pas paraître en avoir conscience; être élevée infiniment au-dessus de toutes les dignités auxquelles il est donné à l'humanité d'atteindre, se voir devenue l'objet des prophéties, la réalisation des figures, le terme de l'ancienne loi, l'aurore de l'ère nouvelle, la mère de la vie du monde, en un mot, la mère de Dieu, et cependant ne pas laisser échapper un regard, ni une parole qui pût faire soupçonner tant de grandeur; au contraire, montrer autant de calme, autant de simplicité, autant de naturel dans ses rapports avec Joseph que si rien n'était arrivé, voilà un trait qui nous donne une idée plus vraie de la beauté et de la perfection de son caractère, que tout ce qui est rapporté à son sujet. Puis quand, plus tard, elle vient naturellement à prévoir ou plutôt à connaître la cruelle perplexité de Joseph, elle préfère supporter cette épreuve, la plus terrible à laquelle son cœur pur et tendre pût être soumis, que de manifester ses augustes priviléges et sa maternité divine : admirable preuve d'une humilité incomparable et d'une confiance dans la providence de Dieu digne de ses bienfaits! Les choses étant ainsi, sera-t-il téméraire de notre part d'affirmer, que si des motifs aussi impérieux que ceux que nous venons d'énumérer n'avaient pas suffi pour vaincre sa modestie et lui persuader de manifester sa grandeur cachée, il faut qu'une raison plus forte encore ait agi sur elle, lorsque plus tard elle raconta dans ses moindres détails la visite de l'archange Gabriel et les diverses circons-

[1] Saint Matth. V. 18-24.

tances de la divine incarnation? Or, cette invisible force était la même que celle qui poussa saint Jean, arrivé à une extrême vieillesse, à recueillir ses souvenirs et à nous conserver par écrit les discours de notre Seigneur, c'était l'Esprit-Saint lui-même qui inspirait une œuvre aussi importante pour notre instruction, et partant pour notre salut.

Et maintenant, nous pouvons demander s'il n'y a rien d'exagéré, rien qui soit contraire à la nature où à la parole de Dieu dans l'idée que nous nous sommes faite de la place que doit occuper la sainte Vierge dans l'économie de la foi? Nous sommes convaincus que non. Il ne nous reste donc plus qu'une question à poser, à savoir si cette position assignée à Marie est en harmonie avec les idées protestantes, avec les affections du protestantisme? Cette théorie conviendrait-elle à la chaire et à la plume d'un anglican ou d'un dissident, d'un luthérien ou d'un calviniste? Serait-elle tolérée même sous la forme d'une thèse purement spéculative, dans une université protestante, ou proposée comme sujet d'oraison par un directeur de la Haute-Eglise? Passons en revue les sentiments de toutes nuances dont les hérétiques ont été animés à l'égard de la mère du Verbe incarné, depuis la haine brutale (nous écrivons ce mot en rougissant), jusqu'à l'indifférence formelle, et voyons chez lesquels d'entre eux il y a place pour les droits de Marie. Mais aux yeux d'un catholique, cette position de la mère de Dieu est toute naturelle et le remplit de joie. Il accueille avec bonheur tout ce qui tend à rehausser ses mérites, à augmenter sa gloire. Il reconnaît humblement qu'elle est infiniment au-dessus des hommages qu'il lui offre, et qu'il ne saurait la louer dignement. Il est donc agréable et consolant pour lui d'apprendre, lors même qu'il n'en aurait pas été frappé auparavant, que la bienheureuse vierge, mère de Dieu, occupe une place élevée, ou la plus sublime, dans toute relation qui la rattache, d'un côté, aux desseins de la miséricorde de Dieu, et de l'autre, à ceux en faveur desquels ces décrets ont été rendus.

2° Cherchons maintenant à déterminer quelle place cette auguste histoire de la vie de notre Seigneur assigne à sa mère dans l'ordre de la grâce. Un ange nous apprend de sa bouche qu'elle était pleine de grâce, lorsqu'elle fut choisie de Dieu pour être élevée à cette sublime dignité. Qui pourrait douter ensuite que l'incarnation elle-même, par l'infusion de toute grâce dans ce vase déjà plein, ne l'ait fait déborder? Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à examiner ce qui arriva, la première fois qu'elle eut l'occasion d'en donner des preuves.

Ainsi que nous l'avons fait observer précédemment, chacune des histoires qui sont consignées dans l'Evangile, a été choisie parmi le grand nombre de celles qui n'y sont point rapportées, en vue d'une raison particulière; on peut donc croire sans présomption que l'un des événements les plus remarquables et dont nous sommes appelés à tirer le plus de profit après l'incarnation, c'est la visite de Marie à Elizabeth. Rien de plus touchant que ce récit. L'humble condescendance de celle qui est maintenant devenue la plus grande des reines, son pénible voyage à travers une région montagneuse pour aller voir sa vieille parente et la féliciter de sa conception miraculeuse, le profond respect et la vénération avec laquelle sa visite est accueillie, enfin cette prophétie et ce cantique (le premier et le dernier qui nous soit resté d'elle), s'échappant des saintes lèvres de Marie, voilà autant de traits qui font, de cette rencontre, une circonstance remarquable aux yeux mêmes du lecteur le plus superficiel. La méditation catholique entrera dans des considérations plus profondes. Marie fut salué par Gabriel d'abord, puis par Elisabeth : ces deux salutations se sont fondues ensemble dans celle de l'Eglise et sont maintenant aussi étroitement liées entre elles que le furent, dit-on, les chaînes que saint Pierre avait portées à Jérusalem et à Rome, lorsqu'elles furent rapprochées l'une de l'autre. « Je vous salue, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni! » Ne dirait-on pas que

ces paroles sont sorties de la même bouche, tant elles sont étroitement liées? Quoi d'étonnant, du reste? Un archange envoyé de Dieu et une sainte femme remplie du Saint-Esprit ne sont que deux différents instruments que le même souffle fait vibrer : aussi doivent-ils rendre des sons parfaitement en harmonie. C'est pourquoi Elizabeth est le second témoin extérieur de l'incarnation, dont l'Esprit de Dieu lui donna connaissance. Quel sentiment profond de la grandeur de ce redoutable mystère et de l'auguste dignité de Marie respire dans les paroles d'Elizabeth! « D'où me vient ce bonheur, que la Mère de mon Seigneur vienne me visiter? et soyez bénie, vous qui avez cru, parce que les choses qui vous ont été dites par le Seigneur s'accompliront en vous. » Supposons que, trois mois auparavant, on eût annoncé à Elizabeth que Marie, sa parente, était venue la voir, cette circonstance aurait-elle rien présenté qui pût l'étonner? Elle était déjà avancée en âge, et son mari occupait un rang élevé parmi les prêtres : pouvait-elle donc regarder comme une faveur ineffable, comme une condescendance inattendue, qu'une jeune fille, fiancée à un charpentier et sa parente, vînt lui faire une visite? D'ailleurs, Zacharie avait été l'objet d'une faveur inouïe; un ange était venu lui parler; honneur bien précieux à une époque où la parole directe de Dieu était devenue aussi rare qu'aux jours d'Héli! Observons, en passant, que les positions respectives de Zacharie et de Joseph, par rapport à Elizabeth et à Marie, sont clairement déterminées par la différence des deux annonciations. Dans la première, l'archange Gabriel apparaît et prédit la naissance d'un Fils à celui qui devait plus tard en être le père, tandis que, dans la seconde, il apporte le message à la mère qui conçoit immédiatement. Mais revenons à notre sujet. Elizabeth, elle aussi, avait eu le bonheur d'être l'objet d'un miracle, elle avait conçu un fils dans sa vieillesse, un fils qui avait été annoncé à l'avance par le plus grand des prophètes. Ainsi l'une et l'autre avaient été singulièrement favorisées dans l'ordre de la grâce. Mais combien plus sublime dut leur paraître la dignité de la bienheureuse Vierge, combien son rang dut leur paraître supérieur, pour que sa venue

prît à leurs yeux le caractère d'une visite royale dont ils ne se croyaient pas dignes! Il ne faut pas oublier non plus que l'expression de ces sentiments ne procédaient pas d'une simple conviction personnelle, mais qu'elle était inspirée par l'Esprit-Saint dont Elizabeth était l'organe. Les termes dont elle se sert méritent une attention spéciale : « D'où me vient ce bonheur? » c'est-à-dire, que suis-je? qu'y a-t-il en moi pour qu'un tel honneur me soit conféré. Quelque favorisée que j'aie pu être d'ailleurs, quelque honneur qui rejaillisse sur moi du choix du Tout-Puissant et de la bénédiction du Très-Haut, la distance qui me sépare de vous est si grande, que je ne puis m'expliquer une telle marque de bonté! Puis, comment la décrit-elle? « que la mère de mon Seigneur vienne à moi! » Elle était elle-même la mère du Précurseur, mais Marie était la mère « de son Seigneur. » Son fils était destiné à clore l'Ancien Testament (en effet il est écrit que *la loi exista jusqu'à Jean*); le Fils de Marie devait donner et ratifier le Nouveau : à Jean il appartenait de sceller le livre des prophéties, à Jésus de les accomplir ; Jean était le héraut, Jésus était le roi. Mais ces mots : « *Mon Seigneur* », rappellent à notre esprit une expression semblable, où les deux idées de Messie et de Dieu sont rapprochées l'une de l'autre : « Le Seigneur a dit *à mon Seigneur* », comme parle David, parole interprétée dans ce sens par Jésus-Christ lui-même! « *Mon Seigneur* et mon Dieu! » s'écrie saint Thomas, en faisant une application semblable de ces mots. Elizabeth donc, la *femme juste devant Dieu, marchant exempte de blâme dans la voie des commandements et des justifications du Seigneur*, *Elizabeth, la mère du plus grand de ceux qui sont nés de la femme*, de cet enfant qui lui avait été donné par miracle ; Elizabeth enfin, que l'Esprit-Saint inspire, assigne ici à Marie une place infiniment supérieure à la sienne, en vertu de la prérogative qui a fait de celle-ci la mère du Verbe incarnée, du Sauveur du monde, du Fils unique de Dieu le Père.

Arrêtons-nous ici pour demander où les sentiments d'Elizabeth trouvent un écho? Est-ce parmi les catholiques ou parmi

les protestants? Ces derniers, ainsi que nous l'apprend un important ouvrage[1] publié récemment, considèrent la sainte Vierge comme une femme vertueuse, peut-être même comme une sainte femme. Mais, à l'exception d'un petit nombre d'hommes appartenant aux opinions les plus avancées de la Haute-Église, nul, parmi eux, ne songe à l'exalter aussi complétement, en vertu de sa prérogative, au-dessus de tout ordre de sainteté, au-dessus même de ceux que la parole de Dieu a déclarés *exempts de blâme*. Dans le système catholique, au contraire, nul ne niera que cette supériorité, au lieu d'être une matière d'opinion, ne soit l'objet d'une croyance universelle, non un sentiment, mais une doctrine. L'Église, en effet, comme Elizabeth, rend cet hommage à Marie, en vertu du privilége incommunicable de la maternité divine.

Tout ce que nous venons de dire jusqu'ici ne tend qu'à prouver une seule chose, c'est-à-dire que la sainte Vierge occupe la première place dans l'ordre de la grâce, tandis que nous nous étions proposé de rechercher quelles étaient ses fonctions, par rapport à l'économie ou à la dispensation de la grâce. En effet, nous avons fait observer que la Visitation nous offre une occasion favorable d'étudier cette question. Si parmi les sentiments que les catholiques entretiennent à l'endroit de Marie, il en est un qui heurte plus que les autres la manière de voir d'un protestant, c'est sans contredit celui qui forme la base de notre confiance en sa protection et de notre dévotion pour elle, c'est-à-dire la conviction où nous sommes qu'il a plu à Dieu de faire d'elle le canal de grandes grâces spirituelles. Dans le fait, cette idée ne présente rien que de très-naturel, si l'on considère que c'est par l'intermédiaire de Marie que le Tout-Puissant a donné au monde la grâce des grâces, la source d'où procède tout bien. Si les lois ordinaires de la nature avaient été interverties, afin qu'elle seule eût une part dans cette œuvre divine, elles avaient néanmoins été

[1] « *Jesus the son of Mary*, » par le Rév. J.-B. Morris, prêtre catholique, chanoine du diocèse de Plymouth.

suffisamment conservées pour que cette part fût réelle et complète. La sainte Vierge est le seul être créé dont Dieu ait jamais reçu ou pris quoi que ce soit. Et ce fut cette humanité, véritablement sortie d'elle[1], comme on vient de le voir, qui, unie à la divinité et formant ainsi une personne unique, mais revêtue d'une double nature, constitua la rançon de l'homme et devint la source du salut et de la grâce. Après un tel prodige, pouvons-nous être surpris que les fruits de ce premier et divin don nous soient dispensés par la même main? Mais voyons comment tout ceci s'est réalisé dans la Visitation.

Elizabeth s'adressa ainsi à la sainte Vierge : « Votre voix n'a pas plus tôt frappé mon oreille, lorsque vous m'avez saluée, que mon enfant a tressailli de joie dans mon sein[1]. » La tradition de l'Eglise, comme l'atteste le témoignage unanime des Pères (à l'exception peut-être d'un seul), a constamment maintenu que, dès ce moment, saint Jean-Baptiste avait été purifié du péché originel et sanctifié dans le sein de sa mère. Il répugnerait à notre intelligence de nous imaginer qu'il fût accordé au Précurseur, dans un âge aussi tendre, de sentir la présence de son Rédempteur, et de manifester sa joie aussitôt qu'il en eût conscience, sans que la sanctification ait accompagné cette grâce. En effet, cette connaissance ainsi miraculeusement communiquée, devait nécessairement convaincre celui qui la recevait qu'il était en état de péché, car un rédempteur supposait un péché à racheter ; or, ce sentiment ne pouvait que devenir une source d'affliction, à moins qu'il ne fût accompagné d'un soulagement immédiat, par l'anéantissement de la cause du mal. La joie qui transporta saint Jean au moment où il reconnut son Sauveur, nous fait assez connaître qu'il en fut ainsi.

Saint Jean fut donc purifié et sanctifié dans le sein de sa mère, c'est là un des fruits de la rédemption, et, dans le fait, son résultat essentiel. Acheter le pardon de nos péchés, nous

[1] *Misit Deus filium suum, factum ex muliere.* Gal. IV, 4.

[2] Saint Luc, I, 44.

relever de la malédiction qu'ils faisaient peser sur nous depuis le commencement, nous rendre encore une fois les enfants de Dieu et héritiers de son royaume : tels étaient les puissants motifs qui avaient fait descendre le Verbe divin du sein de son Père sur la terre. La purification de saint Jean avant sa naissance n'était pas seulement un fruit de la rédemption, mais elle peut être considérée comme le premier acte de la vie de notre Seigneur, le début de la grande réconciliation qu'il venait opérer. Il convenait que la première de ses actions qui nous ait été conservée, action accomplie par lui avant d'avoir vu le jour, fût le pardon d'un pécheur. Il n'était pas moins juste que cette première œuvre de miséricorde et de grâce, avant-coureur de tant d'autres semblables, se fît en faveur du Précurseur qui semble avoir trouvé, dans cette circonstance, le texte de tous ses discours, le sujet de tous ses chants prophétiques : « Voici l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde ! »

Or, quel fut l'instrument à l'aide duquel s'accomplit ce premier acte de miséricorde, cette première application des fruits de la rédemption? Rien ne s'opposait à ce que cette sanctification eût lieu dans le plus profond silence. Jusqu'à ce que sa mission commençât, Jérémie ignorait qu'il eût été consacré avant sa naissance. Mais dans cette circonstance, Dieu daigna employer un agent extérieur, et le texte sacré nous le désigne. Ce fut la voix, la parole de sa mère. Aussitôt que le son de la voix de Marie eût retenti à l'oreille d'Elizabeth, alors, mais seulement alors, l'œuvre de miséricorde fut consommée. Selon qu'il lui eût plu d'anticiper ou de différer son salut, la délivrance du prophète serait arrivée ou plus tôt ou plus tard. La salutation de Marie était la formule du pardon de Jean. De notre Seigneur seul sans doute émanait le pardon, à lui appartenaient exclusivement la grâce et l'amour; mais à sa sainte mère en était réservée la dispensation : ce fut elle qui transmit au prisonnier, tressaillant de bonheur, la nouvelle de son pardon, avec la grâce et l'amour de son Fils.

Ce trait suffit donc pour nous faire connaître la place assignée, par l'histoire des premières années de la vie du Sauveur, à sa très-sainte Mère, dans l'économie de la grâce. Elle est la dispensatrice de la première grâce qu'il accorde après son Incarnation, grâce de l'ordre le plus sublime et conférée à celui de tous les saints qui lui fut le plus cher, à l'ami de l'Epoux. Rapprochons maintenant de ce fait un autre non moins remarquable, et qui peut lui servir de parallèle. Nous voulons parler du premier miracle de notre Seigneur, de celui qu'il opéra à Cana. D'après le texte de saint Jean, il est évident que notre Seigneur agit en cette circonstance par déférence pour sa Mère et que même, pour l'amour d'elle, il anticipa le temps fixé : « Mon heure n'est pas encore venue. » Nonobstant cette protestation, Marie a la confiance que Jésus fera droit à sa demande, et elle ordonne aux serviteurs de prendre les dispositions nécessaires pour le miracle. Ici encore, nous voyons le même principe mis en action. La première grâce temporelle qu'allait accorder Jésus exigeait un miracle, et pour cela, il était nécessaire de se départir d'un plan formé à l'avance; néanmoins, il fait ce miracle pour elle, à sa requête, par son intermédiaire. Jamais les conviés n'eussent goûté ce vin délicieux, si Marie ne se fût interposée pour l'obtenir.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs, toutes les actions de notre Seigneur tendaient vers un but. Elles nous offrent des principes et des analogies qui ne sauraient nous tromper. Son premier acte surtout, dans un cas donné, peut être regardé comme destiné à servir de règle pour tous les cas analogues. Ainsi, on nous dit de quelle manière il appela à lui ses premiers disciples, Pierre et André, les fils de Zébédée et Matthieu. Il leur commande de tout quitter et de le suivre. Bien que nous n'ayons reçu aucune information sur ce point, nous ne doutons pas qu'il n'en ait été de même à l'égard des autres apôtres. Nous voyons, dans l'Evangile, comment il traita Magdeleine et la femme surprise en adultère, quand elle fut amenée devant lui; aussi, rien ne

pourrait nous porter à croire qu'il se soit jamais montré dur ni inexorable. Oui, une seule action de notre Seigneur suffit pour établir une loi certaine. Ainsi, par exemple, après avoir été témoin de sa conduite à Cana, oserions-nous croire que si sa sainte Mère lui eût demandé dans la suite une faveur analogue ou un acte de puissance semblable, il aurait rejeté sa prière? Le sens commun et l'analogie, en nous présentant une sorte de raisonnement *à fortiori*, s'opposent à ce que nous nous arrêtions à une semblable hypothèse. En effet, Marie aurait demandé une faveur bien moins grande à son Fils, en sollicitant de lui un miracle lorsqu'il en faisait par milliers, que lorsqu'elle demanda et obtint de lui le premier de ses prodiges, lequel fut, dans un certain sens, prématuré.

Cette sorte d'argumentation basée sur l'analogie ou sur un antécédent, emporte toujours l'Eglise au delà de cette vie. Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans de longs raisonnements; nous exposerons mieux ce que nous avons à dire sur ce sujet à l'aide de deux ou trois exemples. Nous assignons aux apôtres, dans la cour céleste, la même place qu'ils occupaient sur la terre auprès de notre Seigneur. Nous ne rapprochons pas leurs actions de celles d'autres individus, et nous ne jugeons pas de leurs mérites d'après les résultats d'une comparaison. Nous n'allons pas considérer si saint François Xavier ou saint Boniface ont accompli ou non de plus grands travaux, opéré de plus nombreuses conversions que saint Jacques, qu'Hérode fit mourir dès l'an quarante-deux. Leur martyre même n'est pour rien dans le rang qu'on leur attribue : en effet, saint Jean, à qui il ne fut pas donné de verser son sang pour Jésus-Christ, possède, en vertu de son titre d'apôtre, une prééminence qui le met infiniment au-dessus de tous les martyrs, et l'on ne changerait en aucune façon la place d'un apôtre, si l'on parvenait à prouver qu'il n'est pas mort pour la foi. Pourquoi cela? parce que notre Seigneur, en vertu du choix qu'il fit de ses douze apôtres pour être ses compagnons; en vertu de la mission sublime et des pouvoirs qu'il leur confia, leur a assigné un rang supérieur à celui de

tous les autres saints, et nous croyons que ce privilége se perpétue dans le ciel. D'un autre côté, Magdeleine et Marthe étaient sœurs. Celle-ci conserva toute sa vie une réputation pure et sans tache : l'Eglise l'a mise au rang de ses saintes canonisées. Elle suit l'agneau dans le ciel partout où il va. Sa sœur n'a pas le même privilége : elle est sainte aussi, mais dans la classe des pénitents. Toutefois, l'Eglise réserve ses plus grands honneurs à Magdeleine et ne rend à Marthe qu'un culte inférieur[1]. Pourquoi encore cette différence? simplement parce que la conduite de notre Seigneur sur la terre a légué cet exemple à son Eglise. Evidemment, il avait accordé à l'ardente pénitente, dont l'amour et les larmes avaient effacé jusqu'à la moindre trace du péché, une supériorité marquée sur sa sœur plus innocente, mais aussi moins fervente. C'était là véritablement la parabole de l'enfant prodigue mise en action : le fils sans reproche qui n'avait jamais quitté la maison de son père, vit préparer la robe de fête et tuer le veau gras, pour célébrer le retour de son frère revenu de ses longs égarements.

S'il y a quelque vérité dans toutes les remarques qui précèdent, nous en tirerons les conclusions suivantes : 1° qu'il a plu à notre Seigneur de faire de sa sainte Mère le canal de la grâce le plus sublime, et de se servir de sa main pour dispenser le premier fruit de la rédemption après sa venue sur la terre ; 2° que par un décret semblable, il a voulu qu'elle fût la cause première, le motif qui dirigeât l'exercice de sa puissance miraculeuse et bienfaisante en faveur des hommes; 3° que sa conduite, constituant toujours un principe ou une règle, nous pouvons en inférer que, dans des occasions analogues, il lui aurait attribué des priviléges et des droits semblables; enfin 4° cette argumentation, fondée sur l'analogie, ne s'arrête pas au seuil de cette vie, mais elle donne à l'Eglise

[1] La fête de sainte Marie-Magdeleine, tient le rang de double-majeur; celle de sainte Marthe n'est qu'un semi-double. A la messe de la première, on récite aussi le symbole de Nicée, lequel ne se lit jamais à une fête de sainte, excepté aux fêtes de la sainte Vierge.

de justes raisons de supposer que ces rapports entre la Mere et le Fils se perpétuent depuis qu'ils sont réunis dans le ciel. Ainsi, loin qu'il y ait rien d'étrange ou d'inconvenant à considérer la sainte Vierge comme le canal ordinaire de la grâce et de la grâce la plus sublime, cette manière d'envisager sa position semble complétement justifiée par la conduite de notre Seigneur, interprétée à l'aide des règles ordinaires que nous lui avons appliquées. Ce raisonnement assigne à la sainte Vierge, dans l'économie de la grâce, la même place que nous lui avons vu occuper dans l'économie de la foi. Elle vient immédiatement après son Fils, et se trouve infiniment au-dessus de toutes les autres créatures.

Si nous comparons sa puissance à celle des apôtres, nous verrons qu'elle est revêtue d'un caractère différent et plus élevé. Ils possédaient dans toute sa plénitude un double don : la faculté d'administrer les sacrements avec tout ce qui est inhérent à cette faculté, et un pouvoir miraculeux sur la nature et sur ses lois. Assurément, la première de ces facultés n'était pas à comparer à celle par laquelle Marie fit passer directement la vertu du salut, du Fils de Dieu qui était dans son sein, au Précurseur dans le sein d'Elizabeth ; par là, celui-ci fut non-seulement purifié du péché originel, mais il reçut probablement aussi une égide puissante pour le garantir des transgressions actuelles, en même temps que la sanctification nécessaire à sa noble mission et à la vie sans tache qu'il devait mener. Et qui oserait soutenir que ce fût un don plus sublime de tenir, en vertu d'une délégation, le pouvoir de faire des miracles, que de recevoir l'hommage de l'obéissance de celui qui communiquait cette puissance et qui daignait se soumettre à Marie avec tous les dons qui émanaient de lui. C'est alors qu'on voit se vérifier les paroles du texte sacré : « *Et erat subditus illis*, et il leur était soumis. » Leur signification apparaît tout entière dans l'acte qui clôt la vie cachée de notre Seigneur, lors du miracle de Cana.

3. A mesure que nous avançons dans la vie active du Verbe incarné, chaque action devient d'une éloquence irré-

sistible, et la difficulté que nous éprouvons est, parmi tant de choses admirables, de choisir ce qu'il y a de plus excellent. Nous allons donc, pour faire ressortir nos principes, prendre une série d'actions, qui, séparément, peuvent paraître indifférentes, mais qui, prises collectivement, présentent une signification trop frappante, pour qu'on puisse la regarder comme l'effet du hasard, bien qu'elle ne trouve sa raison d'être que dans le système catholique.

Notre Seigneur choisit ses principaux apôtres parmi les pêcheurs de la mer de Galilée. La vocation de quatre d'entre eux en particulier, les deux frères Pierre et André[1], ainsi que les fils de Zébédée[2], est rapportée d'une manière spéciale. Thomas et Nathaniel, qu'on suppose être le même que Barthélemi, appartenaient aussi tous deux à cette profession[3]. Les raisons qui présidèrent à ce choix sont étrangères à l'objet que nous nous proposons d'examiner ici, quoiqu'elles ne soient dénuées ni d'intérêt ni d'importance. Mais une fois ce choix fait, il est évident que notre Seigneur associa sa vie à celle de ses apôtres, et, embrassant le même genre d'existence, il le fit servir à ses desseins adorables. La première partie de sa vie publique, se passa en grande partie sur les bords de la mer de Tibériade ou de Galilée, et plus d'une fois il eut recours à l'adresse de ses apôtres et à la connaissance qu'ils possédaient de la côte, pour passer d'un endroit à un autre. Les IV^e^, V^e^, VI^e^ et VII^e^ chapitres de saint Marc font voir qu'il avait en quelque sorte élu domicile à bord du bateau du pêcheur[4]. C'était là qu'il venait goûter le sommeil [5], c'était de là qu'il parlait à la multitude [6], c'était là enfin qu'il venait chercher du repos[7]. A ce fréquent usage du bateau, se rapportent quelques passages remarquables de sa vie qui, en dehors de leur caractère miraculeux, offrent quelques traits importants pour notre instruction. Peut-être ne sera-t-il pas

[1] Saint Matth. IV. 18. [2] Ib. 21. [3] Saint Jean, XXI. 2.

[4] Saint Marc, IV. 35; V. 2. 18. 21; VI. 32. 54; VIII. 10. 14.

[5] Ib. IV. 38 [6] Saint Luc, V. 3. [7] Saint Marc, VI. 32

superflu de remarquer que dans quelques-unes des actions de notre adorable Rédempteur, la partie miraculeuse peut être considérée comme secondaire : c'est-à-dire que si nous envisageons l'acte lui-même, indépendamment du prodige qui l'accompagnait, nous découvrirons qu'il renfermait une leçon à laquelle tout ce qu'il y avait de merveilleux en lui était subordonné. Les exemples que nous allons développer feront ressortir ce principe mieux que tout ce que nous pourrions dire.

Que notre Seigneur lui-même ait vu, et par conséquent indiqué, une analogie entre les fonctions de l'apôtre et les occupations du pêcheur, c'est un fait dont on ne saurait douter, car il a daigné nous en informer lui-même : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes[1] ; » et ailleurs : « Désormais vous prendrez des hommes[2]. » Tels sont les termes dont il se sert, et qui naturellement suggèrent ce parallèle. Mais outre cette analogie qui se présentait d'elle-même, il y en a d'autres qui, considérées sous un point de vue différent, doivent paraître également ingénieuses. Où trouver une image qui exprime mieux la position de l'Eglise, lancée sur cette mer orageuse qu'on appelle le monde et se dirigeant, avec son céleste chargement, vers un port assuré, que ce vaisseau qui, portant les apôtres au milieu desquels se trouve notre Seigneur, battu par les vagues courroucées et par les vents en furie, ballotté sur les flots dont il est devenu le jouet, semble à chaque instant sur le point de s'abîmer, et poursuit néanmoins sa course intrépide en dépit de la mer et de la tempête? Cette comparaison est tellement naturelle, qu'elle a cessé d'en être une. La nef ou vaisseau de l'Eglise matérielle n'est plus une simple métaphore ; c'est à peine si on qualifierait encore du nom d'allégorie une description de l'Eglise visible, quoique spirituelle, sous les traits d'un navire dont Jésus-Christ est le pilote, ou, pour parler comme les catholiques, sous la forme de la barque de saint Pierre. Depuis la galère informe gravée

[1] Saint Matth. IV. 19. [2] Saint Luc, V. 30.

sur la pierre des plus antiques monuments des catacombes, jusqu'à la mosaïque de Giotto placée au-dessus du portail de Saint-Pierre et la pêche miraculeuse de Raphaël, le même symbole s'est perpétué d'âge en âge dans l'Eglise, et aujourd'hui il n'y a pas un enfant qui ne le comprenne.

Mais pourquoi la barque de saint Pierre? Voilà ce qu'il nous faut examiner. Si notre adorable Sauveur a daigné se retirer sur un esquif et s'en servir pour voyager, il n'a pas pris le premier que le hasard offrait à sa vue; il a, par un choix spécial, désigné celui à qui il destinait l'honneur de le porter. « Et il dit à ses disciples qu'ils lui tinssent là une barque, afin qu'elle lui servît pour n'être pas accablé par la foule du peuple[1]. » Quel était donc cet esquif auquel était réservé un si glorieux privilége et qui devait être le théâtre de tant de merveilles? « Ceux qui descendent sur mer dans les navires, et qui travaillent au milieu des grandes eaux, ont vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles dans les profondeurs des abîmes. Il a commandé, et aussitôt il s'est levé un vent qui a amené la tempête, et les flots de la mer se sont élevés. Ils montaient jusqu'au ciel et descendaient jusqu'au fond des abîmes : leur ame tombait en défaillance à la vue de tant de maux. Ils étaient troublés et agités comme un homme qui est ivre : et leur sagesse était toute renversée. Ils crièrent vers le Seigneur du milieu de leur affliction, et il les tira de l'extrémité où ils se trouvaient. Il changea cette tempête en un vent doux et les vents se calmèrent. Ils se réjouissaient de ce que les flots s'étaient calmés : et il les conduisit jusqu'au port où ils voulaient arriver[2]. » Tout ceci s'est réalisé plus à la lettre dans la barque du pêcheur, sur les eaux azurées de la mer de Galilée, que dans les plus fiers navires, qui ont jamais sillonné l'Océan jusqu'à Ophir.

Il y avait sur cette mer intérieure deux bateaux qui marchaient toujours de conserve, et ils sont tellement inséparables que nous ne saurions éprouver de difficulté à déterminer quels

[1] Saint Marc, III. 9. [2] Ps. CVI. 23.

en sont les possesseurs. Lorsque notre Seigneur vient appeler ses apôtres pour la première fois, ces deux navires étaient tout près l'un de l'autre; Jésus n'eut que quelques pas à faire pour passer de la barque de Pierre à celle de Zébédée et de ses fils[1]. Une autre fois, comme il allait vers le lac, « il vit deux barques arrêtées près du bord. Il entra dans l'une d'entre elles, qui était à Simon, et le pria de s'éloigner un peu de la terre : et s'étant assis, il enseignait le peuple de dessus la barque. » L'autre esquif était à Zébédée. « Car Simon, ayant pris une quantité prodigieuse de poissons, ils firent signe à leurs compagnons qui étaient dans une autre barque de venir les aider. » Alors Simon « se jeta aux pieds de Jésus, en disant : Seigneur, retirez-vous de moi, parce que je suis un pécheur. » Car il était tout épouvanté, aussi bien que tous ceux qui étaient avec lui, de la pêche des poissons qu'ils avaient faite. Jacques et Jean, fils de Zébédée, *qui était compagnon de Simon*, étaient dans le même étonnement. Mais Jésus dit à Simon : « Ne craignez point, votre emploi sera désormais de prendre des hommes.[2] »

Ce passage remarquable dissipe tous nos doutes sur certains points intéressants. Deux barques sont voisines l'une de l'autre sur la mer de Galilée. Elles naviguent de conserve et se prêtent une assistance mutuelle à la pêche; en un mot, il existe entre elles ces rapports que les pêcheurs de la Méditerranée expriment aujourd'hui par le mot de *paranze*. L'une d'elles appartient à Pierre, l'autre à ces frères aimants et zélés qu'on appelait *les fils du tonnerre*. Mais on a soin de nous dire que Jésus choisit le premier. Assurément, un pareil détail n'offrait pas une importance autrement grave en soi; si donc il est spécifié, il faut qu'il y ait pour cela une raison particulière. Ce fut la barque de Simon que choisit notre Rédempteur. Quel intérêt cette circonstance pouvait-elle présenter à Théophile et aux Grecs pour lesquels écrivait saint Luc, si Pierre n'était pas plus qu'un autre apôtre? Oui, la seule mention d'un tel

[1] Saint Matth. IV. 13-21. [2] Saint Luc, V. 2. 10.

fait indique que si notre Seigneur a pris cette barque pour son usage, ce n'est pas l'effet du hazard, mais d'un choix délibéré. Quel était donc le dessein de Jésus?

D'abord, d'enseigner de dessus cette barque. C'est de cet esquif privilégié que notre divin Maître enseigne la multitude.

En second lieu, pour donner à Pierre le gage de ses succès futurs comme apôtre des Juifs et des Gentils. Il est impossible de se méprendre sur le sens de cette allégorie, présentée en action aussi bien qu'en paroles. Notre divin Sauveur nous en a lui-même donné l'explication. Désormais, vous prendrez des hommes en aussi grande abondance et aussi merveilleusement que vous venez de prendre des poissons. Vous jetterez vos filets dans les vastes et sombres profondeurs de la terre, vous les retirerez sans qu'ils se rompent, et vous amènerez dans votre barque des milliers de gens qui béniront l'heure de leur capture. On ne saurait non plus se tromper sur la position relative des personnages qui sont en scène. Pierre remplit le principal rôle; Jacques et Jean sont ses subordonnés et ne se présentent que pour lui prêter assistance. A lui l'initiative. Ses compagnons se contenteront de le suivre; c'est à Pierre que notre Seigneur a accordé ses dons, sa bénédiction et un miracle; les autres participent à son abondance et s'enrichissent de ses trésors. Il y a chez lui surabondance de richesses, exubérance de biens, et les autres viennent partager avec lui, en quelque sorte, comme pour le soulager, en absorbant le trop plein. C'est pourquoi on a soin d'ajouter que c'est à Simon exclusivement que s'adressaient les promesses de Jésus-Christ.

Ici se présente un cas où le miracle s'efface devant l'action. La leçon qu'elle renferme revêt, par là, une plus grande importance à nos yeux, parce que le miracle n'a été opéré que pour nous l'inculquer. Mais il est un autre prodige, parfaitement analogue à celui que nous venons de décrire, et accompli à une autre époque terrestre de notre Seigneur, c'est-à-

dire après sa résurrection. Durant le temps qui s'était écoulé entre ces deux miracles, Pierre avait donné des preuves de sa fragilité, disons le mot, de sa lâcheté. D'un autre côté, Jean s'était montré fidèle, et le calvaire même n'avait pas ébranlé sa constance. Cependant Pierre ayant exprimé, en présence de Jean, de son frère et d'autres disciples, le désir de s'en aller pêcher, ils lui dirent : « Nous allons aussi avec vous. » Voilà donc Pierre encore une fois à la tête de la petite troupe ; il est, pour nous servir d'une expression moderne, *le capitaine du vaisseau ;* les autres sont ses compagnons, ses aides, en d'autres termes, son équipage. — Ils s'en vont donc, mais cette nuit-là ils ne prennent rien. Le matin étant venu, Jésus paraît sur le rivage, sans que ses disciples sachent que c'est lui, et leur ordonne de jeter leur filet au côté droit de la barque. Leur obéissance est aussitôt récompensée par une pêche abondante, et Pierre se précipite aussitôt dans la mer pour rejoindre son maître, car Jean lui a dit : c'est le Seigneur. Cette fois encore, c'est en faveur de la barque et du filet de Pierre que la mer est forcée de livrer sa proie ; or, ce qui donne à cette circonstance un caractère plus personnel et plus marqué, c'est qu'elle est immédiatement suivie de la mission que Jésus confie à Pierre de paître ses agneaux et ses brebis. C'est alors que la promesse faite après la première pêche miraculeuse reçoit sa consécration et son accomplissement. A cette époque, l'humilité de Simon avait été récompensée par l'assurance de l'apostolat qui lui était réservé ; l'amour et le repentir de Pierre sont couronnés par son élévation à la dignité de prince des apôtres. La première fois, sa vertueuse timidité l'avait poussé à se jeter à genoux et à supplier son Seigneur de s'éloigner de lui, parce qu'il était pécheur ; dans la seconde occasion, emporté par son ardeur et ses regrets, il se précipite dans la mer, et va droit à son maître qui l'attend le pardon sur les lèvres. C'est ainsi que la pêche, dans la barque de Pierre après la résurrection, correspond parfaitement à cette même action, faite avant que l'apôtre eût renié son maître.

Ainsi donc Jésus enseigna dans la barque de Pierre et lui attribua le pouvoir de réunir dans ses filets la multitude des habitants de l'abîme. Mais cet esquif privilégié n'était pas destiné à jouir d'un calme constant ; des tempêtes devaient l'assaillir un jour, en dépit même de la présence bienfaisante de Jésus, et telle devait être la violence de ces orages, que ceux qui montaient la barque commençaient à craindre que leur maître ne les eût oubliés ou qu'il ne se souvînt plus de sa puissance. « Aussitôt, il s'éleva sur la mer une si grande tempête, que la barque était couverte de flots, et lui cependant dormait. » Mais Jésus ne tarda pas à s'éveiller à leur voix : il les reprit de leur manque de foi, et, se levant en même temps, il commanda aux vents et à la mer et il se fit un grand calme. Ici encore nous demanderons à qui appartenait cet esquif, auquel fut accordé cette faveur divine d'apaiser l'orage et de calmer les flots? Il ne sera pas difficile de le constater. On nous dit que : « Jésus étant venu en la maison de Pierre, vit sa belle-mère qui était au lit et qui avait la fièvre ; et lui ayant touché la main, la fièvre la quitta ; elle se leva aussitôt et elle les servait [1]. » Sur le soir, des malades se présentèrent pour se faire guérir. « Or, Jésus se voyant environné d'une grande foule de peuple, ordonna à ses disciples de le passer à l'autre bord du lac. Il entra ensuite dans la barque accompagné de ses disciples. » C'est en sortant de la maison de Pierre qu'il entra dans la barque, qui pourrait douter que ce fût celle de l'apôtre? Remarquons, en passant, que notre Seigneur agit comme s'il était le maître de la barque. Il la requiert pour son usage, comme plus tard il requit l'ânesse pour faire son entrée à Jérusalem. « Dites-lui que le Seigneur en a besoin et il la laissera aller [2]. » Un autre privilége est accordé à la barque de Pierre, c'est que si la tempête peut l'assaillir, elle ne saurait l'engloutir, ni même la faire chavirer. Les lames la couvriront peut-être et menaceront de l'abîmer ; nous nous imaginerons que tout va périr, Jésus même paraîtra endormi et insensible aux dangers de ceux qui lui sont chers. Mais

[1] Saint Matth. VIII. 14-23 [2] Saint Matth. XXI. 3.

quand le moment est venu, il se réveille, son regard rayonne comme le soleil sur les vagues, et sa main, comme par enchantement, impose silence à la tempête ; alors, la surface de l'eau, légèrement émue et comme tressaillant de joie, resplendit en réfléchissant la lumière qui l'inonde, tandis qu'une brise caressante vient expirer mollement dans la voile.

Si la barque représente l'Église de Dieu, où *est* cette Église ? Est-il une institution qui revendique ce nom, qui ait affronté une véritable tempête, ou plutôt dont l'existence tout entière se passe au milieu des orages, sans que rien puisse lui ôter la conscience d'une vie indestructible et d'une vigueur indomptable ? Serait-ce la religion stationnaire de l'Orient qui, enfoncée depuis des siècles dans la vase d'une eau stagnante et malsaine, sans lutter contre les flots, sans être assaillie par eux, subsiste au milieu d'un calme perpétuel, mais fatal ? Pauvre navire, trop solidement construit pour être mis en pièces ; mais dépouillé de ses mâts et de ses voiles, il se laisse lourdement bercer par le flux et le reflux de l'élément dans lequel il se trouve comme enseveli, et demeure là « sans vie, sans mouvement, immobile comme un simulacre de vaisseau, sur un Océan en peinture [1]. » Dédaigné par la persécution et ne pouvant même pas montrer sur son front la marque de la haine du monde, le christianisme oriental soutient sa chétive existence, grâce à un tolérantisme païen, sans que l'espérance lui arrache une aspiration, ni la charité un effort. Il n'envoie point de missionnaires cueillir dans des contrées lointaines la palme du martyre ; il ne donne au monde ni sœurs de Charité, ni frères de la Doctrine chrétienne. Son clergé n'a point d'activité, ses prélats point de science, ses moines point d'amour pour l'étude, ses laïques point de zèle. Sa vie est un long rêve qui se poursuit d'âge en âge, sans rien achever de grand, sans rien inspirer de bon : n'allez point lui demander d'ajouter son tribut à la science ou à l'expérience des siècles passés, ni

[1] Coleridge.

d'ouvrir une carrière brillante aux espérances de l'avenir. Non, il n'est pas digne d'exciter les fureurs de la tempête, le misérable et inerte navire ! Il n'a point non plus de filet qu'il puisse jeter et ramener à lui plein de poissons. Evidemment, ce n'est pas *là* la barque de Pierre.

Que dirons-nous donc d'un vaisseau plus splendide et mieux monté, qui se rapproche davantage de nos côtes et se contente de s'appeler modestement une branche de l'Eglise de Jésus-Christ[1] ? Celui-là au moins présente le spectacle du tumulte, sinon de l'activité, et à défaut de progrès sur l'Océan, il offre un certain mouvement intérieur. Toutes les inventions modernes ont été mises en œuvre pour pallier ses défauts, pour remédier à ses imperfections : tout est propre, net et en bon ordre, comme sur tous les autres vaisseaux appartenant à l'Etat. Rien de plus splendide que son équipage : il est monté par des officiers habiles et des matelots zélés, dont le sort dépend du salut de leur navire. On a pourvu abondamment aux besoins et aux aises de tous ceux qui sont à bord. Mais ceux-ci laissent prudemment leur navire à l'ancre, et ne quittent point le bord où ils sont en sécurité, pour aller affronter la tempête et les périls de la haute mer. Les voiles et les mâts de ce bâtiment ne sont pas faits pour lutter contre les vents et les vagues : il aime les eaux plus douces et le voisinage de la terre.

Nil pictis timidus navita puppibus
Confidit : tu, nisi ventis
Debes ludibrium, cave[2].

Il n'a point reçu la bénédiction du pêcheur ; il n'attire à lui aucune proie du dehors ; de temps à autre, il tend modestement et sans bruit ses élégants engins, comme ferait un amateur de qualité, pêchant pour son plaisir et non pour gagner sa vie ; mais il ne prétend pas même obtenir par là le moindre développement. Toutefois les conflits et les clameurs de toute

[1] L'Eglise anglicane. [2] Horace.

espèce ne lui font pas défaut. A bord, rien que dissensions, luttes, confusion. Il n'est pas étonnant qu'il ne bouge point. Si le capitaine fait tendre les voiles d'un côté, son second les tourne immédiatement dans un sens contraire sur un autre mât. L'un rame-t-il en avant? l'autre saisit immédiatement un aviron pour imprimer au bâtiment une direction opposée. Et, pour comble de bizarrerie, il y a des gens qui battent des mains et qui se figurent que la barque avance à pas de géant, parce que, sur vingt hommes occupés à la diriger, il y en a un qui rame à l'encontre des autres. Assurément, ce n'est pas plus à ce navire qu'à l'autre qu'il a été dit : « *Duc in altum*, » va, gagne la haute mer, affronte les vagues en courroux et jette dans leurs abîmes les filets apostoliques. Ce n'est pas là la barque de Pierre.

Mais ce n'est pas tout. Il est une circonstance qui porte un coup fatal à ces malheureux bâtiments, ainsi qu'à d'autres encore, et les réduit à une impuissance absolue. Ceux qui les montent, proclament hautement qu'ils ne sont *pas* la barque de Pierre. Ils répudient tout rapport avec elle; ils s'indignent à la seule supposition qu'ils puissent avoir quelque chose à démêler avec son patron. Ils ont fait choix d'un autre navire, ou d'une multitude d'esquifs plus petits, mais ils ont bien pris garde que ce ne fût pas le sien. Tout, excepté cela. Or, saint Marc nous dit que, lorsque notre adorable Sauveur descendit dans la barque où il dormit pendant l'orage, « il y avait d'autres barques avec lui[1], » c'est-à-dire marchant à sa suite. Que devinrent-elles pendant la tempête? nous n'en entendons plus parler. Une seule barque possédait Jésus à bord, et c'est de celle-là seule dont il est fait mention dans le récit évangélique. Quant aux autres, il se peut qu'elles soient restées dans le port, ou qu'elles aient été dispersées au milieu des ténèbres; peut-être même quelques-unes ont-elles été rejetées sur le rivage. Quoi qu'il en soit, nous n'entendons parler que d'une seule qui soit arrivée à sa destination, parce

1 Saint Marc, IV, 36.

qu'elle portait le pilote qui ne fait jamais défaut, celui qui apaise les orages, et c'était la barque de Pierre.

Ici, il nous reste à parler d'une autre circonstance dans ce qu'on pourrait appeler la partie maritime de la mission du Sauveur, circonstance qui a rapport aux prérogatives de Pierre. Nous voulons parler du miracle de notre Seigneur marchant sur les eaux. Ce prodige est rapporté succinctement par saint Jean [1] et avec plus de détails par saint Matthieu [2]. Dans l'orage que nous avons décrit précédemment, Jésus était dans le bateau, mais il dormait : cette fois, il était absent, sans néanmoins être éloigné. Au fort de la tempête, il apparaît, marchant sur les eaux. Les apôtres sont frappés de terreur et leur divin Maître les rassure. Cependant, il y en a un parmi eux plus hardi que les autres. De même que plus tard, il se jettera à la nage pour rejoindre son Seigneur, ainsi, en cette circonstance, Pierre demande une preuve redoutable de la présence de son maître, il veut marcher jusqu'à lui sur les eaux. Certes, l'épreuve était digne de lui, de son ardeur et de son zèle. « Seigneur, si c'est vous, commandez que j'aille à vous en marchant sur les eaux. Jésus lui dit : Venez. Et Pierre, descendant de la barque, marchait sur l'eau pour aller trouver Jésus. » Toutefois, il importait qu'il fût informé des dangers auxquels son tempérament ardent l'exposait. De même que, dans la suite, il devait protester de sa ferme résolution de mourir plutôt que de trahir son Seigneur, et néanmoins finir par succomber ; ainsi, dans la circonstance présente, il était bon qu'il sentît de quel faible secours ses forces personnelles étaient pour lui, dès que l'assistance surnaturelle lui ferait défaut. En effet, « voyant un grand vent, il eut peur, et il commençait à enfoncer, lorsqu'il s'écria : Seigneur, sauvez-moi ! Aussitôt Jésus, lui tendant la main, le prit et lui dit : Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté ? Et étant montés dans la barque, le vent cessa. » Ici, plusieurs circonstances dignes de remarque se présentent à nous. Pierre

[1] Jean, VI. 19. [2] Saint Matth. XIV. 26.

réclame pour lui seul le droit de marcher sur les eaux. Ce n'est pas la barque qui doit *le* supporter ; ce n'est pas parce qu'il se trouve dedans qu'il ne doit pas périr. Il a une puissance qui est, pour ainsi dire, indépendante de cet esquif et que nul autre apôtre ne possède. La main droite de Jésus-Christ est son appui immédiat, lorsqu'il s'élance seul et intrépide sur les eaux agitées. Douter que muni d'un tel secours, il ne possède pas cette merveilleuse prérogative, c'est avoir peu de foi. Jésus permet qu'il enfonce en partie, afin de lui faire ce reproche, lequel nous est adressé dans la personne de Pierre. Puis, lorsqu'*ils sont entrés* dans le bateau, le vent cesse. Car Jésus et Pierre marchent ainsi en se tenant par la main : l'un représente le chef suprême, invisible et divin, l'autre le chef inférieur, visible et terrestre de l'Eglise. Dans la main du premier réside la puissance, dans la main du second la confiance, et ces deux mains ainsi entrelacées sont un gage de sécurité. Tous deux montent ensemble dans la barque dont l'un est le patron, l'autre le pilote, et pour laquelle ils semblaient avoir perdu toute sollicitude ; ils entrent, et leur présence réunie rétablit le calme. Peut-on admettre qu'il n'y ait eu aucune connexité entre l'acte de notre Seigneur et celui de Pierre, que l'un n'ait pas été accompli pour donner naissance à l'autre ? Est-il probable que Jésus ait différé d'accompagner ses disciples, qu'ils les ait suivis en marchant sur les eaux, enfin qu'au lieu de traverser ainsi d'un bout à l'autre ce petit bras de mer, il soit entré dans leur bateau au milieu de sa course, uniquement pour les remplir d'un stérile étonnement ? Tout ce qui se rapporte à Pierre est-il purement secondaire ? Loin de là. Quiconque lit ce passage doit être convaincu que cet épisode tout entier n'est rapporté qu'en raison de la part qu'on y attribue à l'apôtre. C'est là évidemment la leçon qui ressort de ce récit.

Tirons maintenant les conclusions pratiques des faits que nous venons de rapprocher.

1° Il est évident que notre Sauveur, durant sa mission en Galilée, désira ou plutôt ordonna qu'une barque fût toujours

prête, afin qu'il pût s'y retirer pour prêcher ou s'en servir pour naviguer sur le lac. Son disciple bien-aimé en avait une à sa disposition : toutefois, il donna la préférence à celle de Pierre ;

2° Trois classes de miracles sont rapportées au sujet de cette barque et des occupations auxquelles elle était affectée : deux pêches miraculeuses, deux orages apaisés, enfin notre Seigneur et Pierre marchant sur les eaux ;

3° Chacun de ces prodiges est opéré en faveur de cet apôtre ou de sa barque, et les discours dont ils sont précédés ou suivis se rapportent à lui.

A l'occasion de la première pêche, ainsi que nous l'avons vu, il reçoit l'ordre d'aller vers la haute mer et de jeter son filet ; c'est après que son obéissance a été couronnée de succès, que Jésus lui promet qu'il prendra des hommes. En d'autres termes, notre Sauveur montre que l'acte matériel était le symbole d'un acte spirituel, et que le miracle opéré était une preuve ou une garantie de ses promesses. C'était comme si notre Seigneur avait dit : « De même que par un prodige extraordinaire vous avez aujourd'hui rempli vos filets d'une quantité inouïe de poissons, ainsi, quand les temps seront venus, en vertu de la même puissance et avec un succès, égal, vous retirerez les ames des hommes des abîmes du péché, de la misère et de l'ignorance où elles gémissent. » La seconde fois, c'est Pierre qui a conduit les apôtres à leur travail, et, dans cette circonstance encore, une pêche miraculeuse vient le récompenser d'avoir obéi à la même injonction. Il est tellement vrai que la pêche lui appartenait que, lorsque Jésus leur dit : « Apportez quelques-uns des poissons que vous venez de prendre, » Simon Pierre s'en alla et tira le filet à terre[1] ; ajoutons que, bien que ce filet fût complétement plein, Dieu ne permit pas qu'il se rompît. Les autres apôtres avaient apporté le filet au bord de l'eau, mais la présence de

[1] Saint Jean, XXI. 10.

Pierre était nécessaire pour l'attirer à terre. Et à quoi aboutit ce miracle? à confirmer et à renouveler l'assurance que Jésus lui avait donnée précédemment dans une circonstance analogue. Notre Seigneur paraît n'avoir eu d'autre but dans cette occasion que d'investir Pierre, en présence des autres apôtres, de la dignité de pasteur suprême. Le seul discours qui suive ce prodige, est cette phrase trois fois répétée, par laquelle la mission de paître le troupeau est confiée à Pierre, puis, comme pour montrer que tout était fini, Jésus prend à part celui qu'il vient de consacrer son vicaire, comme pour l'entretenir en confidence, en ajoutant : « Suivez-moi! » Cet appel s'adressait uniquement à Pierre, et, ce qui le prouve, c'est que lorsqu'il veut que le disciple qu'il aime et que Jésus aimait aussi se joigne à lui, il voit sa demande rejetée, et reçoit lui-même cette réprimande : « Que t'importe? suis-moi! » Il semble impossible de nier l'analogie qui existe entre les deux passages, et de ne pas considérer l'un comme le complément de l'autre. Dans tous les deux, Pierre est évidemment l'objet du miracle, car tous les deux ont été opérés en sa faveur, comme pour servir d'introduction à ses priviléges.

Dans les deux exemples de tempête apaisée, on retrouve la même connexité avec le prince des apôtres. C'est dans sa barque que notre Seigneur paraît sommeiller, et qu'il se réveille pour reprocher à ses disciples en général leur manque de foi, de confiance en lui, et le sentiment pusillanime qui leur fait craindre de voir sombrer l'esquif dans lequel il a daigné prendre place. Dans la seconde occasion, il leur semble que Jésus est éloigné, qu'il n'est point dans la barque, et la tempête continue à gronder jusqu'à ce que le Sauveur et Pierre soient montés à bord.

Enfin, pour ne pas répéter ce que nous avons décrit quelques lignes plus haut, Pierre est instruit à marcher seul et sans crainte sur les eaux. Lorsqu'il vient à manquer de confiance et à douter du succès de ce qu'il a entrepris, Jésus le reprend en particulier, et dans les mêmes termes qu'il a

employés naguère pour réprimander les apôtres, lorsqu'ils tremblaient durant le premier orage. Il semble qu'il lui parle ainsi : « Si les autres ont montré de la faiblesse en doutant de leur salut dans la barque, tu fais de même maintenant en ne te croyant pas en sécurité, parce que tu es hors de cet esquif. Les autres avaient la présence du Sauveur pour les rassurer. toi, tu as de plus sa main droite qui te soutient sur l'abîme et qui veille à ta sûreté. Les eaux ne sauraient t'engloutir plus qu'elles n'ont englouti la barque. » Et pour lui en donner l'assurance, Jésus fait un miracle.

Assurément, nous ne cherchons pas à nier que notre Seigneur ait pu, dans le cour de sa mission en Galilée, entrer dans d'autres barques que dans celle de Pierre, mais nous tenons pour certain que le Saint-Esprit a daigné choisir pour notre instruction particulière, parmi un nombre indéfini d'exemples, ceux où Pierre joue un rôle marqué. Un protestant dira : « Cette circonstance est purement accidentelle et secondaire ; qu'importe que la barque fût à lui ou à tout autre, les leçons et les miracles de notre Seigneur étaient tout à fait en dehors de cette considération. » Un catholique a trop de respect pour l'Ecriture sainte pour la traiter ainsi. Pour nous, il n'y a rien de fortuit, rien d'accidentel dans ce que Dieu fait ou dit. Nous ne saurions considérer comme le simple résultat du hasard que tous les évangélistes aient consigné dans leur livre des exemples où ils nous montrent « Jésus allant sur la mer dans un vaisseau, » et que, dans chaque occasion, ils aient eu soin de nous faire savoir que c'était à Pierre qu'appartenait la barque choisie. D'ailleurs, nous ne pouvons regarder comme un effet accidentel que chacun des miracles opérés à bord de cet esquif aient eu Pierre pour objet. S'il était parfaitement indifférent de savoir à qui appartenait la barque que Jésus montait, si nulle leçon n'était attachée à ce choix, pourquoi nous dit-on expressément qu'il y avait deux barques et qu'il en choisit une, qui était celle de Simon ?

Toutes ces considérations sont sans importance pour un protestant, parce qu'elles n'exercent aucune influence sur

son système. Lors même qu'il serait disposé à reconnaître que le vaisseau battu par la tempête était un emblème de l'Eglise, et que Jésus, rétablissant le calme parmi les éléments déchaînés, était un heureux symbole des effets de sa présence dans le sein de cette Eglise qui est gouvernée par lui, le protestant ne saurait voir aucune corrélation entre les destinées du navire et la présence de Pierre. Il n'attribue aucun sens défini à ces passages si clairs, si essentiellement dogmatiques, dans lesquels la suprématie est conférée à Simon. Aussi, toute la beauté et tout l'intérêt qui résultent d'une application exacte de chaque détail, semblable à celle que nous avons faite, non peut-être sans fatiguer le lecteur, sont perdus pour lui.

Un catholique, au contraire, commence par accepter dans toute la force de leur sens littéral ces passages en vertu desquels il s'établit entre saint Pierre et la constitution de l'Eglise des rapports aussi étroits qu'entre les fondements et le reste de l'édifice. Le salut de l'un est le gage de la sécurité de l'autre. Il prend une part essentielle et non accidentelle à sa formation dont il devient un élément, non point secondaire, mais principal. L'Eglise de Pierre est aussi l'Eglise de Jésus-Christ, parce que le troupeau de Jésus-Christ est aussi le troupeau de Pierre. Ces principes une fois posés conformément à d'autres enseignements positifs de Jésus-Christ, tous les récits que nous avons analysés s'adaptent admirablement les uns aux autres, et reçoivent la signification qui leur convient, en même temps qu'on les voit tendre vers un objet défini. Non-seulement ils s'enchaînent de la manière la plus admirable, mais ils complètent la signification de l'Eglise à laquelle ils ajoutent un magnifique commentaire.

Si l'on se place à ce point de vue, l'Eglise doit être une : car, bien que d'autres vaisseaux aux proportions gigantesques aient peut-être été lancés sur l'Océan, il n'y en a nécessairement qu'un dans lequel Jésus daigne demeurer, c'est celui de Pierre. Lui seul est assuré de son salut, quels que soient les orages qui viennent l'assaillir, car lui seul possède

celui auquel obéissent les vents et les flots. Quiconque est à bord de ce navire béni est sauvé ; malheur à qui n'y est point ! A lui seul est confiée l'œuvre, non-seulement de conquérir, mais plutôt encore de gagner le monde. Ce n'est pas un galion chargé de trésor, ni une pompeuse galère sur les rames de laquelle se courbent des captifs ; encore moins est-ce un redoutable vaisseau de guerre tout hérissé d'instruments de mort ; non, c'est tout simplement une barque de pêcheur, montée par des gens qui cherchent à le remplir de proies arrachées vivantes à l'abîme de la destruction. Aussi, lorsque le catholique rencontre ces vérités présentées sous la forme d'une allégorie et figurées par les actes de notre Seigneur sur la mer de Galilée, il remarque avec quelle exactitude elles s'adaptent à la théorie qu'il professe au sujet de l'Eglise dont Pierre est le chef : sa foi se retrempe dans de telles pensées, et son cœur y puise d'ineffables consolations. En effet, dans chaque détail, dans chaque mot, il découvre une intention, et il voit qu'il n'en est pas une qui n'ait été enregistrée pour lui. Ces coïncidences secondaires servent à confirmer une croyance basée sur un enseignement direct ; elles sont là pour remplir le tableau auquel elles donnent du ton et de la vie. Si le principe catholique est vrai, si Pierre était destiné à occuper dans l'Eglise de Jésus-Christ la place qu'il lui attribue, alors le moindre détail de ces récits revêt une signification, et il est constant qu'il a été soigneusement conservé pour un motif important. Otez Pierre de la place que nous lui assignons, et dès lors toute intention disparaît des récits évangéliques ; ou plutôt, nous le disons en toute révérence, ils sont de nature à confirmer ce que les protestants doivent considérer comme un système erroné.

Non-seulement le catholique se sent fortifié dans ses convictions par ces arguments supplémentaires qui viennent corroborer d'autres preuves, mais il y puise encore les plus consolantes assurances. Ce n'est point un tableau de fantaisie qui s'offre à ses regards, lorsqu'il vient à songer à la barque du pêcheur battue par la tempête. Il suit des yeux ses épreuves

et ses triomphes à travers le milieu obscur des siècles. Il l'aperçoit dans le lointain, quittant la côte où pour la première fois elle a été mise à l'eau, et de là voguant, pleine de confiance et de sérénité, vers la capitale du monde. Mais les portes de l'enfer ne tarderont pas à s'ouvrir pour vomir une tempête plus furieuse que toutes celles qu'Éole pouvait déchaîner du fond de ces cavernes où il tenait les vents captifs. L'abîme se soulève, et toute la puissance de la terre fond sur l'audacieux aventurier pour le détruire :

. . . . . Ponto nox incubat atra,
Intonuere poli et crebris micat ignibus æther :
Præsentemque viris intentant omnia mortem [1].

Mais un tel sort a des charmes pour ces hardis navigateurs. L'intrépide esquif poursuit sa course ; tantôt il disparaît à nos yeux au milieu des fureurs de la persécution, tantôt nous l'apercevons triomphant au sommet de la plus haute vague, jusqu'à ce que nous le trouvions naviguant en sûreté dans des eaux plus calmes. Pierre vient d'être reconnu pour le conquérant spirituel de Rome. Toutefois, l'heure du repos n'a pas encore sonné. Après la résurrection, il avait dit : « Je vais aller pêcher ; » c'est là ce qui fera son occupation et ses délices jusqu'à la fin des siècles. Quel glorieux emploi ! S'il s'était réjoui à la vue des cent cinquante-trois gros poissons qui formaient le produit de la pêche miraculeuse, combien son cœur dut battre avec plus de force, lorsque Patrick tira à terre ses filets sur le rivage d'Erin, lorsque Augustin jeta les siens sur les côtes d'Angleterre, et Boniface dans les eaux profondes de la Germanie, amenant tous les habitants de ces heureuses contrées dans le vaisseau qui les attendait. Mais cet intervalle de calme et de tranquillité ne devait pas être de longue durée. Les nuages s'amoncelaient du côté du septentrion, et bientôt une nouvelle série d'orages allait éclater sur la barque qui poursuivait sa marche à travers les siècles. Le flot de l'inva-

[1] Virg. Enéide, I.

sion, tour à tour représenté par les Huns, les Vandales, les Goths et les Lombards, vint à plusieurs reprises s'abattre sur elle et menaça de l'engloutir. Mais le pêcheur ne s'en émut point. Tandis que son esquif, bravant la tempête, rejetait à la mer les cataractes qui l'avaient successivement inondé, Pierre jetait ses filets jusqu'au fond de ses abîmes, et en retirait la proie vivante qu'ils renfermaient. A ces violents orages, le calme succéda de nouveau et l'Océan sembla redevenu tranquille. Mais cette fois encore, ce n'était qu'une paix éphémère. Des tempêtes soulevées par les prétentions d'un siècle de fer et d'une féodalité indocile, assaillirent la barque enchantée de Pierre. La lutte se prolongea, pendant plusieurs siècles, et les vagues impuissantes à submerger ce vaillant esquif, vinrent se briser contre sa proue blanche d'écume. Puis survint une épreuve telle qu'on n'en avait point connue depuis longtemps, c'est-à-dire depuis qu'Arius et Nestorius avaient divisé l'Eglise. L'insubordination et la révolte éclatent sur le navire même. Un équipage de traîtres, désertant son bord, arme une flotte ennemie et tourne contre lui l'adresse et l'expérience qu'il a acquise dans son sein. Des ennemis redoutables, armés par les puissances de la terre, menacent de détruire et poursuivent d'une haine implacable le noble et intrépide esquif qui, sans tenir compte de leurs imprécations, accomplit sa mission. Il les voit devenir le jouet des vents, faire route isolément, sans boussole pour les diriger, se querellant les uns les autres, et ne se réunissant jamais que pour l'attaquer. L'esquif béni remarque que les autres n'ont pu emporter avec eux la grâce nécessaire pour remplir ses plus nobles fonctions, ni lui ravir la moindre parcelle du filet apostolique. Lui seul a arboré la croix et la porte pour bannière ; lui seul peut se vanter que Pierre, dans la personne de son successeur, est assis à la barre de son gouvernail ; que dis-je ? il a seul le droit de proclamer que Jésus-Christ lui-même est présent à son bord, comme il l'était à bord de la barque des pêcheurs de la mer de Galilée. Tel est le tableau qui s'offre aux regards du catholique, lorsqu'il jette les yeux sur le passé, et il y trouve une garantie pour

l'avenir. Quand, il y a quelques années [1], l'Angleterre se leva en masse pour arrêter les progrès du catholicisme ; quand on vit le pouvoir exécutif, le parlement, l'Église établie, la presse et l'aristocratie former une ligue puissante pour s'opposer à un acte purement spirituel de l'Église ; quand des clameurs s'élevaient de toutes parts contre nous ; quand tous les efforts de l'éloquence, de l'insolence et de la calomnie se multipliaient sous mille formes diverses : adresses, discours, *meetings*, pamphlets ; quand enfin le journalisme redoublait, pendant des mois entiers, ses plus violentes attaques pour surexciter les esprits et accabler la hiérarchie nouvellement constituée, d'où nous venait l'espoir, ou plutôt la ferme confiance que nous ressentions alors, que la paix nous serait rendue, et que les résultats se chargeraient de justifier la sagesse de la nouvelle mesure adoptée par l'Église? Elle ne provenait pas uniquement de la certitude que nous avions que ce projet avait été soumis à de longues et mûres réflexions, ni même de la haute estime que nous avions conçue pour les vertus et les qualités du pasteur suprême dont il émanait. Mais, sachant que les lettres apostoliques qu'il publia à cette occasion avaient été données sous l'*anneau du pêcheur*, il ne nous était pas permis de manquer de foi et de douter que ce qui était ainsi déclaré l'acte solennel de Pierre, ne participât aux promesses qui lui avaient été faites, et à l'assurance réitérée que sa barque ne serait pas engloutie par les tempêtes de la terre. Ainsi, lorsque plusieurs pontifes successifs, comme le sixième, le septième et le neuvième Pie, semblèrent être emportés hors du navire qu'ils dirigeaient pour affronter seuls toutes les fureurs de l'orage, et pour marcher sur des eaux agitées et perfides, jamais un catholique digne

[1] En 1850, les catholiques d'Angleterre, dont jusque-là les intérêts spirituels avaient été administrés par des vicaires-apostoliques, eurent le bonheur de voir le pape ériger leur pays en province ecclésiastique, avec une hiérarchie composée d'un archevêque et de douze évêques. Cette mesure, purement ecclésiastique, qualifiée par les protestants du nom d'*agression papale*, souleva des clameurs inouïes dans ce pays, où la liberté de conscience a tant de peine à s'acclimater.

(NOTE DU TRADUCTEUR.)

de ce nom n'a douté un instant que cette main puissante, dans laquelle le psalmiste avait mis sa confiance et qui fut tendue à Pierre, ne s'avançât pour les soutenir, les guider et les ramener, s'il était nécessaire, parmi les amis fidèles du sein desquels ils s'étaient vus arrachés : « *Illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* »

4. Nous allons maintenant rassembler et énumérer brièvement quelques passages qui se rapportent à un point d'une importance secondaire, quoiqu'il soit loin d'être dénué d'intérêt. Au nombre des contradictions les plus inexplicables du protestantisme, il faut ranger sa théorie de l'observation du dimanche. Après avoir protesté sous toutes les formes possibles contre la tradition et l'autorité de l'Eglise, le réformé accepte sans murmure la translation du sabbat des juifs au dimanche des chrétiens, changement qui, n'ayant pas la tradition pour base, n'a pour garant que l'autorité ecclésiastique. Jamais peut-être ce témoignage n'avait été aussi loin, jamais cette autorité n'avait accompli un acte aussi arbitraire : n'importe, le protestant l'accepte ; mais une fois cette circonstance admise, il oublie aussitôt qu'un changement a eu lieu, et il transfère au nouveau jour de repos toutes les charges et toutes les restrictions qui pesaient sur l'ancien. Il s'efforce de ne pas remarquer que c'est le premier et non le dernier jour de la semaine ; que dis-je ? s'il est devenu plus grave dans ses discours par suite d'un redoublement de rigorisme dans les idées religieuses, il rejette le nom profane de *dimanche*, et, avec une emphase étudiée, il dit : *le sabbat*. Ces deux termes sont devenus en quelque sorte les mots d'ordre respectifs des deux camps opposés, et un catholique ne se sert jamais du dernier. *Dimanche* rappelle à son esprit l'idée d'un jour de sérénité et de joie, un jour où tout sourit au logis et où l'air retentit des joyeuses volées qui s'échappent du clocher de la paroisse, un jour enfin consacré à celui qui aime qu'on le serve dans la joie, et dans lequel on chante à Dieu des hymnes et des cantiques, en vaquant au noble exercice de la prière. Au contraire, le mot de *sabbat* n'éveille que le souvenir du

puritanisme, de voix nazillardes, de mines renfrognées, d'une théologie chagrine et d'intérieurs de familles sur lesquels est répandu un air de tristesse et de malaise. Il n'y a rien dans ce nom de suave ni de doux. Il appartient à un ordre de choses qui n'est plus, à des obligations que la loi d'amour a modifiées ou abolies. N'est-il pas bizarre qu'un système, qu'une religion qui affecte de mettre toute sa foi dans Jésus-Christ, et de dédaigner la loi et ses œuvres, s'attache précisément aux branches mortes de cette loi et y cherche les sucs dont elle se nourrit? Un tel aveuglement ne doit-il pas être considéré comme un jugement de Dieu? Après avoir réduit à un seul jour par semaine le temps qu'il consacre aux pratiques du culte, le protestantisme fait de ce jour un objet de superstition : une telle condensation ne saurait engendrer que la corruption.

Ce qui rend cette bizarrerie plus incompréhensible encore, c'est que dans le Nouveau Testament elle est clairement désignée comme formant le trait saillant du caractère des pharisiens. Une personne douée d'une certaine simplicité d'esprit qui lirait l'Evangile, demanderait naturellement qui, de notre Seigneur ou de ses ennemis, défendait la stricte observance du sabbat? Par qui le parti rigoriste y est-il représenté? L'hésitation est impossible, quand il s'agit de répondre à une pareille question.

Dans sept endroits différents de l'Evangile, notre Seigneur expose sa doctrine touchant le sabbat, et l'oppose aux objections des pharisiens. Certes, il faut qu'il ait jugé que c'était là un point important de morale et de discipline ecclésiastique, puisqu'il s'y est appesanti si fortement. Toutefois, faisons encore une fois l'application d'une règle à laquelle nous avons déjà eu recours précédemment. En supposant que notre Seigneur ne se soit jamais expliqué verbalement à cet endroit, le soin qu'ont pris les écrivains sacrés de rapporter plusieurs circonstances tendant toutes à nous pénétrer de la même idée, n'indique-t-il pas une intention conçue d'avance? Si, d'un autre côté, nous prouvons que le plus souvent il eut recours au raisonnement pour établir ce point, nous devrons

encore en conclure qu'il fallait un motif puissant pour ramener tant de fois le même sujet dans un livre aussi circonscrit que l'Evangile. En d'autres termes, la même chose répétée sept fois dans cette histoire sacrée, dont les matériaux ont été choisis parmi une multitude d'autres événements que l'on a négligés, prouve que ce sujet était agréable à Dieu, parce qu'il était nécessaire que nous eussions une connaissance exacte de la doctrine divine dans la nouvelle loi. De plus, cette circonstance dénote une sérieuse intention de mettre le christianisme à l'abri d'une théorie particulière, et, ajouterons-nous sans crainte de nous tromper, d'une théorie qui serait infailliblement enseignée. Il nous faut donc prendre, non des utopies, mais des systèmes réels, et déterminer ceux dont notre Seigneur a fait choix pour les enseigner et ceux qu'il a rejetés. Sans entrer dans des détails sur aucun de ces différents cas, nous nous bornerons à faire l'analyse des preuves que nous avons sous les yeux, et à les ranger sous un certain nombre de chefs.

1° D'abord, nous ferons remarquer que dans chacun des Evangiles on trouve plus d'une circonstance où notre Seigneur est attaqué pour ne s'être pas montré strict observateur du sabbat. Saint Matthieu et saint Marc en donnent deux exemples, saint Luc en cite quatre, dont deux sont les mêmes qui ont été rapportés par les évangélistes précédents ; enfin saint Jean en a trois, parfaitement distincts les uns des autres. Le concours des écrivains inspirés sur un point secondaire n'est-il pas frappant ?

2° Parmi ces divers exemples, trois consistent dans l'accomplissement de certains miracles, trois se rapportent indirectement à des œuvres miraculeuses, le septième enfin à une action ordinaire ;

3° Nous commencerons par la première catégorie. Une main desséchée est guérie en pleine synagogue [1]. Remarquons

[1] Saint Matth. XII. 10 — Saint Marc, III. 2. — Saint Luc. VI. 6.

que l'attention de tous avait préalablement été attirée sur le fait que c'était le jour du sabbat ; les pharisiens avaient posé la question de savoir s'il était permis de guérir des malades ce jour-là, et Jésus, après avoir soutenu qu'il était légitime de le faire, avait confirmé son assertion par une guérison miraculeuse. Un homme atteint d'hydropisie vient dans la maison d'un pharisien dont notre Seigneur est l'hôte. C'est encore le jour du sabbat et ses ennemis l'*observent*. Cette fois, c'est lui qui leur fait à son tour la question qu'ils lui avaient jadis posée : « Est-il permis de guérir des malades le jour du sabbat ? » Il soutient encore l'affirmative, et opère un miracle à l'appui de sa thèse[1]. Une femme, courbée par une maladie dont elle souffrait depuis dix-huit ans, se trouve dans la synagogue le jour du sabbat. Elle ne demande pas à être guérie, mais Jésus l'appelle, lui impose les mains et au même instant elle est redressée. Cependant un chef de la synagogue, étant dans l'indignation de ce que Jésus l'avait guérie au jour du sabbat, dit à la multitude, car il ne voulait pas s'adresser directement à notre Seigneur contre lequel il était irrité : « Il y a six jours destinés au travail, venez en ces jours-là pour être guéris et non pas le jour du sabbat[2]. » Alors notre Seigneur prend la parole pour justifier sa conduite, et commence sa réponse par ces paroles significatives : « hypocrites ! »

Dans l'exemple suivant, l'attaque est dirigée indirectement contre Jésus, dans la personne de celui qui a été l'objet du miracle. Notre Seigneur avait guéri un homme auprès de la piscine de Bethsaïda, en lui disant ces simples paroles : « Levez-vous, emportez votre lit, et marchez. » Celui-ci obéit. Or, ce jour-là était un jour de sabbat. Les juifs dirent donc à celui qui avait été guéri : « C'est aujourd'hui le jour du sabbat, il ne vous est pas permis d'emporter votre lit. » Plus tard, quand ils eurent appris que c'était Jésus qui lui avait donné cet ordre, ce fut lui qu'ils accablèrent de leur haine. « C'est pour cette raison que les Juifs persécutaient

[1] Saint Luc, XIV. 1. [2] Ib. XIII. 10.

Jésus, parce qu'il faisait ces choses le jour du sabbat. » Et lorsque notre Seigneur voulut se défendre en disant que son Père n'avait point cessé d'agir jusqu'alors et qu'il agissait aussi incessamment, c'est-à-dire que puisque son Père continuait, le jour du sabbat, l'œuvre de sa bienfaisante providence, il faisait de même, lui qui possédait la même puissance, il ne réussit qu'à exaspérer ses ennemis. « Mais les Juifs cherchaient encore avec plus d'ardeur à le faire mourir, parce que non-seulement il ne gardait pas le sabbat, mais qu'il disait même que Dieu était son Père [1]. »

Après ce discours, notre divin Sauveur quitta Jérusalem où il était alors, pour aller enseigner en Galilée ; à son retour dans la ville sainte, il revint sur le même sujet dans les termes suivants, qui paraîtront peut-être singuliers : « J'ai fait une seule action le jour du sabbat, et vous en êtes tous surpris. Cependant Moïse nous ayant donné la loi de la circoncision, quoiqu'elle vienne des patriarches et non de Moïse, vous ne laissez pas de circoncire au jour du sabbat. Si un homme peut recevoir la circoncision le jour du sabbat, sans que la loi de Moïse soit violée, pourquoi vous mettez-vous en colère contre moi, parce que j'ai guéri un homme dans tout son corps le jour du sabbat [2] ? » Or, nul miracle ne précède ce discours dans le récit évangélique, et comme nous ne pouvons guère admettre que ce soit une allusion à un miracle antérieur (car notre Seigneur ne se serait pas servi, pour le désigner, de ces mots *une seule action*, puis que tant d'autres prodiges avaient été accomplis dans l'intervalle), nous sommes naturellement amenés à supposer que saint Jean, ou plutôt le Saint-Esprit, jugea qu'il était plus important de conserver le discours que le miracle. Ce dernier a donc été omis, et le premier seul est venu jusqu'à nous.

L'esprit pharisaïque se réveille encore une fois lorsque Jésus opère le plus sévèrement jugé de tous ses miracles, la guérison de l'aveugle-né. Il lui aurait suffi, pour rendre la vie

[1] Saint Jean, V. 1. [2] Ib. VII. 22.

à cet infortuné de proférer une parole ou simplement de le toucher. Il préféra le guérir par ce qu'on pourrait appeler un travail mécanique, ou du moins manuel. Il fit de la boue et, avec cette boue, il oignit les yeux de cet homme. « Or, c'était le jour du sabbat que Jésus avait fait cette boue et lui avait ouvert les yeux. » Cette seule considération suffit aux pharisiens pour rejeter le miracle : « Cet homme, disent-ils, n'est point envoyé de Dieu, puisqu'il ne garde pas le sabbat [1]. »

Il reste encore un exemple, lequel ne se rattache à aucune opération miraculeuse, mais qui néanmoins est rapporté par trois évangélistes. L'incident en lui-même n'est qu'une bagatelle, mais la leçon qui en découle est très-importante. Jésus passait le long d'un champ de blé le jour du sabbat, et ses disciples, ayant faim, se mirent à rompre des épis et à en manger. Ce que les pharisiens [2] voyant, ils lui dirent : « Voilà vos disciples qui font ce qu'il n'est pas permis de faire le jour du sabbat. » Notre Seigneur se lève pour les défendre lui-même. Ce qui donne un intérêt particulier à cet épisode, c'est que chacun des évangélistes qui le rapporte, passe immédiatement au récit de la main desséchée, comme si notre Seigneur avait opéré ce miracle exprès pour justifier ses apôtres.

4° De tous ces faits, nous pouvons conclure que, dans sept différentes occasions, des discussions sur la manière dont il convient d'observer le sabbat, s'étant élevées entre notre Seigneur et les Juifs, Jésus-Christ se prononça toujours pour l'opinion la plus douce et la plus modérée, tandis que ses adversaires étaient les partisans déclarés de l'intolérance. Or, la même divergence d'opinion existe aujourd'hui sur ce point, entre les catholiques et les protestants, et il n'est pas difficile de dire qui, parmi les nouveaux antagonistes, s'est rangé sous le drapeau de Jésus-Christ et qui combat dans le camp

[1] Saint Jean, IX. 14.

[2] Saint Matth. XII. 1. — Saint Marc, II. 23. — Saint Luc, VI. 1.

des Juifs. Mais, dira-t-on peut-être, dans chacun des exemples cités plus haut, les Juifs déploient, à l'égard du sabbat, un zèle indiscret et qu'ils poussent infiniment au delà des exigences du plus fougueux sabbataire de nos jours. — Je n'en répondrais point. En effet, sans remonter aux beaux jours du puritanisme pour trouver des exemples d'une extrême rigueur à ce sujet, sans même aller jusqu'à Banbury pour évoquer le souvenir d'un exemple sévère destiné à inculquer le respect du sabbat à la race féline en général, et en particulier à un pauvre chat qui s'était permis de prendre des souris le dimanche, nous nous rappelons un événement plus récent et bien autrement sérieux. Il y a à peine quelques années qu'une personne mourut d'inanition dans une grande ville de l'ouest de l'Angleterre, parce que la société à laquelle on s'adressa pour obtenir des secours refusa impitoyablement de les donner le jour du Seigneur! Plus dernièrement encore[1], les journaux retentissaient d'un autre fait du même genre. Il s'agissait cette fois d'une dame, appartenant à une grande famille d'Ecosse, qui implora en vain l'administration des chemins de fer de lui fournir des moyens de transport, pour se rendre au lit de mort d'une proche parente. On rejeta sa demande et cependant des trains-postes, complétement vides, passaient et repassaient constamment. Nous savons aussi de bonne source qu'un ecclésiastique catholique, qui occupe un rang élevé dans l'église d'Ecosse, éprouva un refus semblable, lorsqu'il n'avait pas d'autres moyens à sa disposition pour porter les derniers secours de la religion à un de ses paroissiens mourants. Dans ces différents cas, l'observance du sabbat est évidemment préféré à l'exercice de la charité, bien que, dans une circonstance, la mort ait pu en être, comme elle en a été effectivement, la conséquence. N'est-ce pas là la dernière expression du principe pharisaïque : venez vous faire guérir les jours de la semaine? Dans le fait, qu'au-

[1] Quelle que soit la rigueur avec laquelle les anglicans observent le sabbat, les presbytériens d'Ecosse les laissent bien loin derrière eux sous ce rapport.
(NOTE DU TRADUCTEUR.)

rait perdu aucun des quatre infortunés qui furent guéris à dessein le jour du sabbat, s'il eût attendu jusqu'au lendemain ? Après dix-huit ou trente-six ans de souffrances, un jour de plus n'aurait pas fait une différence bien sensible ; l'hydropique pouvait encore marcher, par conséquent il n'était pas en danger immédiat ; quant à la main desséchée, ses services n'étaient pas d'une grande utilité un jour de sabbat juif. Si donc notre Seigneur avait dit dans ces deux cas : « Venez demain et je vous guérirai, car aujourd'hui c'est le jour du sabbat, » il aurait proféré une parole dont les murs d'Exeter Hall retentiraient sans cesse, et donné un texte que les faiseurs de pamphlets protestants auraient stéréotypé sur tous leurs exemplaires et qu'ils auraient gravé et donné comme exemple d'écriture à tous les petits enfants. Mais Jésus dit précisément le contraire en toutes les occasions ; et nous voyons les partisans de la superstition du sabbat, ceux qui prétendent prendre notre Seigneur pour modèle en toute chose, détourner volontairement leur attention de ce qu'il a enseigné sur ce point, ne tenir aucun compte de ses paroles et courir chercher leurs inspirations dans la loi de crainte, dans ses rigueurs abolies, que dis-je ? dans ses traditions exagérées.

5° D'un autre côté, ils accusent les *papistes*, surtout ceux du continent, d'être des violateurs habituels du *sabbat*. Nous condamnons complétement toute violation des lois de l'Eglise, partant toute espèce de trafic, de travaux publics, de ventes, d'achats, en un mot toutes les affaires qui ne sont point de stricte nécessité. Mais nous ne réprouvons pas moins l'extrême contraire qui constitue le principe protestant. Repos n'a jamais voulu dire oisiveté, et l'Eglise n'a jamais eu l'intention de faire de ses fêtes des jours de tristesse et de deuil. On ne peut s'empêcher d'être frappé de la sévérité du langage de notre Seigneur, lorsqu'il condamne la manière d'observer le sabbat que nos réformateurs modernes ont adoptée : « Hypocrites ! » s'écrie-t-il. Et l'imputation de ce vice odieux est pleinement justifiée par ce que nous lisons dans les divers

passages auxquels nous avons fait allusion. Les pauvres disciples ayant faim, cueillirent quelques épis pour les manger. Les pharisiens s'écrient aussitôt : « Voilà que vos disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire le jour du sabbat. » Ailleurs, nous voyons « qu'un *jour du sabbat*, Jésus entra dans la maison d'un des principaux pharisiens, *pour y prendre un repas*, et ceux qui étaient là l'observaient. » Or, n'est-ce pas exactement ce que font nos sabbataires modernes ? Ils ont une mesure pour le riche et une autre pour le pauvre. Celui-ci ne peut pas cueillir un épi de blé le jour du sabbat, sans que le riche le reprenne aussitôt ; après quoi, ce dernier s'en revient chez lui faire un somptueux repas avec ses amis. On proposait bien, il y a quelques années, de supprimer, le dimanche, le service des fours publics, c'est-à-dire l'unique moyen que possèdent les pauvres de se procurer un repas chaud dans le seul jour de repos qui leur soit accordé ; mais il n'est jamais venu à l'idée d'un sir Andrew quelconque de lancer l'interdit sur les fourneaux et sur les broches des cuisines aristocratiques. Il y a un mélange repoussant d'hypocrisie et de profanation dans le spectacle qu'on contemple le dimanche à la porte des principales églises écossaises. Une vingtaine d'équipages, avec leurs accessoires humains, attendent à leur sortie des gens qui écoutent dévotement un sermon contre les voyages du dimanche. Nous n'avons jamais entendu dire non plus que l'éloquent Boanerges se soit permis d'articuler une parole de blâme à l'adresse des gens de la haute société, ni qu'il ait trouvé mauvais le zèle avec lequel ils font peser le joug de la loi sur les épaules déjà surchargées des pauvres. Soyez-en certains, il ne les a jamais appelés *hypocrites*, et cependant cela est dans l'Ecriture.

6° Quelque inconséquente que fût la théorie du pharisien qui se réservait un souper succulent et se scandalisait à la vue d'un pauvre homme qui, ayant faim, cueillait quelques épis pour les manger, notre Seigneur n'hésita pas à venir partager son repas, car il avait en vue une leçon utile à notre instruction. Aussi, pour justifier sa conduite, guérit-il

l'homme hydropique, lequel s'était probablement présenté avec la connivence du maître du logis, car celui-ci, ainsi que ses amis *observait*, Jésus. Toutefois, son mépris pour les préjugés des Juifs alla plus loin encore. Il affronta leur haine et leurs persécutions pour exposer au grand jour sa manière de voir et d'agir à l'endroit du sabbat. Saint Luc nous apprend que les scribes et les pharisiens, en le voyant opérer des guérisons ce jour-là, *étaient remplis de fureur et qu'ils s'entretenaient ensemble de ce qu'ils pourraient faire contre Jésus.* Saint Matthieu est plus explicite et nous dit que, dans cette délibération, *ils cherchaient les moyens de détruire Jésus.* « C'est pour cette raison, dit saint Jean, que les Juifs persécutaient Jésus, parce qu'il faisait ces choses le jour du sabbat. » Ce mépris pour les préjugés et les superstitions des Juifs, le fait seul que Jésus brava leur haine et leurs persécutions, pour faire triompher un principe sur un tel sujet, imprime à la théorie de ces hommes le sceau de la méchanceté et de la réprobation. Jésus, si bon et si doux, Jésus qui était venu pour accomplir toute justice, qui affirmait, hardiment et avec l'autorité de la vérité divine, que pas un iota, pas un point de la loi ne passerait, Jésus qui en observa lui-même toutes les prescriptions, depuis sa douzième année jusqu'à la veille de sa mort, Jésus qui ne voulait pas écraser le roseau brisé, ni éteindre la mèche fumante, tant il pesait légèrement sur la terre, Jésus enfin qui était prêt à racheter l'âme du plus cynique pharisien, au même prix que celle de sa sainte Mère, dut nécessairement considérer comme un principe dangereux celui qu'il écrasa impitoyablement par sept fois ; et, pour le déraciner, il brava la fureur et la haine d'un parti tout-puissant dans l'Eglise et dans l'Etat. De là le moraliste catholique conclut que le terme *scandalum pharisaicum* est opposé à celui-ci : *scandalum pusillorum ;* nous pouvons sans danger dédaigner le premier, mais le second, jamais.

7° Enfin, notre Seigneur dont l'exemple justifie d'une manière si éclatante les idées modérées et chrétiennes de l'Eglise catholique sur cette importante matière, pose des

principes conformes à sa conduite, lesquels forment la base de la conduite de cette Eglise. « Le Fils de l'homme est aussi le maître du sabbat; le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat. » Toute notre doctrine et toute notre discipline sur ce point se trouve dans ce double aphorisme. Celui qui s'est déclaré le maître du sabbat a dit aussi à ses disciples : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre : je vous envoie comme mon Père m'a envoyé. » Le sabbat rentrait dans le cercle de leurs attributions; et le catholique acquiesce volontiers à l'acte d'autorité que firent les apôtres, lorsqu'ils transférèrent au dimanche les obligations du sabbat. Si d'un autre côté le sabbat a été institué pour l'utilité de l'homme, et non pour que l'homme soit l'esclave du sabbat, il s'ensuit que les véritables intérêts de l'homme doivent être la règle d'après laquelle l'Eglise formulera ses principes sur ce point. La maussaderie et la débauche sont également loin de sa pensée : et jamais l'épouse de Jésus-Christ n'aurait inventé, pour passer le jour du repos, cette méthode absurde qui consiste à en vouer la matinée à la tristesse et la soirée à la dissipation Elle n'y aurait pas entassé les devoirs spirituels des six autres jours de la semaine, ce qui en fait un joug insupportable. Elle n'aurait pas, pour le sanctifier, proscrit, ce jour-là, jusqu'aux œuvres de charité. Enfin, elle ne l'aurait pas consacré à une stupide oisiveté, en interdisant toute espèce de récréations innocentes, une douce et salutaire gaîté. En effet, ce n'aurait pas été là considérer et traiter l'institution du sabbat comme étant faite pour l'homme : il ne peut en être ainsi que lorsqu'elle contribue à son bonheur, c'est-à-dire lorsqu'elle éclaire son esprit, qu'elle applique son intelligence à des objets dignes de la captiver, que par une douce influence, elle répand dans toute sa personne, un sentiment de bienveillance inaltérable, qu'elle élève ses pensées par les cérémonies d'un culte noble et pompeux, qu'elle resserre les liens de la famille et de la société en les épurant, qu'elle communique au corps une vigueur nouvelle, en lui permettant de prendre le repos dont il a besoin avec une récréation modérée; lorsque enfin elle soumet l'âme,

un jour sur sept, à la discipline salutaire de la religion, et plus encore à la douce influence du regard de Dieu dont, ce jour-là, on sent mieux la présence, la bonté et la grandeur, car si son œil redouble de vigilance à l'égard du mal, il est également ouvert pour voir les bonnes actions que nous faisons. Voilà le jour du Seigneur sous la nouvelle loi, voilà le dimanche que la gloire du firmament spirituel illumine tout entier.

5. Nous avons commencé cet essai par quelques considération sur l'enfance du Sauveur ; nous allons terminer par une réflexion sur la dernière action de sa vie. Nous prenons l'engagement d'être aussi bref que possible.

Ici, comme dans la plus noble tragédie, l'action devient l'équivalent de la souffrance, et l'on peut dire que notre Rédempteur fait pour l'homme tout ce que l'homme fait contre lui. Or, à notre avis, rien n'est plus propre à décider la question de savoir laquelle, de l'Eglise catholique ou de l'Eglise protestante, a le droit de s'appeler la religion du Nouveau Testament, que la vue des sentiments que font naître respectivement, dans l'une et dans l'autre, les pages les plus solennelles de l'Ecriture, celles où est rapporté l'acte final de la rédemption. Il est de l'essence même du protestantisme moderne de traiter ce grand acte comme une pure abstraction. Leur esprit s'est habitué à n'y voir que l'accomplissement d'une expiation dont la mort a été l'instrument. Par un calcul éminemment égoïste, le prix de l'objet acheté et cet objet lui-même sont transférés à l'ame de l'individu, laquelle était devenue la propriété de celui qui l'avait achetée si cher, sans que nul songe à les rapporter à leur possesseur légitime. La contemplation n'entre pour rien dans l'idée que le protestant se forme de la passion, elle se réduit à une application personnelle. Pour mieux faire ressortir la différence qui existe entre cette manière de voir et le point de vue catholique, on nous permettra peut-être d'avoir recours à une parabole fort simple et fort courte.

Supposons deux jeunes dissipateurs, pour lesquels un père plein de tendresse s'est porté caution : le jour de régler les comptes est arrivé, et il vient volontiers remplir ses engagements. L'un de ses fils est là, animé peut-être d'une certaine reconnaissance, mais il reste froid et calcule. Sans faire attention aux sommes considérables qui viennent d'être comptées, il attend avec impatience que la dernière pièce de monnaie ait été jetée sur la table ; alors, plein de joie, il s'écrie : « Je suis libre ! » et s'en va. Mais l'autre contemple d'un air sérieux le moindre centime de cette somme immense, parce qu'il se rappelle tout ce qu'il en a coûté à son père pour l'amasser. Chaque pièce lui représente le fruit d'une privation endurée, de quelque cruelle humiliation subie. Sur l'une il lit le souvenir de la faim qui a torturé son père, sur l'autre les pénibles travaux auxquels il s'est livré. En voyant verser le contenu d'un sac, il se rappelle que cet argent a valu à son possesseur les calomnies et la haine de ses amis, ou bien qu'il a été acquis par la perte de ceux qui lui étaient le plus chers. A chaque versement, il observe les traits de son père chéri, il remarque sa douleur muette et les diverses émotions qui se peignent sur son mâle visage, à mesure que ces tristes souvenirs se succèdent dans son cœur, et, bien qu'à la pensée de ce qu'il vient de faire pour ses enfants, l'amour paternel amène un sourire sur ses lèvres lorsque la dernière obole s'échappe de sa main, ce sourire même achève de briser le cœur du bon fils, et il ne songe plus qu'il est libre, lors qu'il voit ce que sa libération coûte à son père. Il ne pense pas à lui-même, car l'amour n'est pas égoïste. Il ne s'en va pas en chantant : « Ma rançon est payée, je suis libre ! » Il se jette aux pieds de son père en s'écriant : « Vous m'avez acheté, je suis à vous ! »

Telle est, croyons-nous, la véritable différence qui existe entre l'idée que les protestants et les catholiques se forment respectivement de la passion de notre Seigneur. L'un la regarde avec les yeux de l'intérêt, l'autre avec les yeux de l'amour. Pour le protestant rien ne serait changé, si la mort

de notre Seigneur était simplement consignée dans l'Évangile, et que l'écrivain sacré eut supprimé les circonstances qui l'ont précédée et accompagnée. Il n'y aurait perdu aucune émotion ni, d'après son système, aucun avantage. Que lui procure la cruelle agonie dans le jardin de Gethsémani? ce n'est pas là qu'il trouve sa rédemption. Que gagne-t-il à ces plaies dont le fouet des bourreaux meurtrit le corps du Sauveur? ce n'est pas là sa rançon. Quel profit retire-t-il des hommages dérisoires rendus au roi couronné d'épines? ce n'est point là ce qui consomme son salut. Puis, que font pour lui Marie et Jean au pied de la croix? il déclare qu'il ne s'en inquiète point. Que lui importe que la robe sans couture ait été tirée au sort? elle n'offre point à son esprit l'emblème d'un profond mystère de la foi. Pourvu qu'il saisisse l'instant où le dernier soupir s'échappe des lèvres de la victime, il est satisfait ; — car c'est l'expiation dont il avait besoin.

Cependant, toutes les souffrances que nous venons d'énumérer ont été endurées pour l'amour de nous, et rapportées pour notre avantage. Bien que la dernière pièce ait complété le prix de notre rançon, toutes les autres ont contribué à former la somme. Car qui oserait dire que notre Seigneur ait fait quoi que ce soit en vain, quoi que ce soit de superflu? Il était généreux sans doute, mais non prodigue. C'est pourquoi le catholique recueille précieusement dans son cœur le moindre don de son amour, car le plus petit a une valeur immense. De cette délicatesse exquise de la perception catholique naît un sentiment de la réalité, un rapprochement d'émotions qui fait revivre dans notre esprit, et même nous met sous les yeux, des événements entre nous et lesquels le temps a mis un espace de dix-huit siècles. De l'autre côté nous trouvons des généralités vagues et vaporeuses qui ne représentent qu'une abstraction de l'esprit, au lieu d'un fait positif. Cette absence de réalité engendre une espèce d'incrédulité qui sape sourdement les fondements du christianisme. L'esprit s'habitue à l'idée qu'il n'est pas nécessaire de s'embarrasser des détails, tant qu'on est assuré de la vérité principale. « Le Christ est

mort pour nous, peu importe comment, » voilà le seul dogme nécessaire à un membre de l'Eglise évangélique.

Il est encore un point de vue dont l'œil du protestant se détourne habituellement, mais sur lequel le catholique arrête hardiment ses regards; nous voulons parler du tableau que présente le cercle complet des mystères divins, lorsque le commencement et la fin de l'Evangile, en se rejoignant, unissent d'une manière indissoluble l'Incarnation et la mort de Jésus-Christ. Le premier de ces grands mystères n'occupe pas une place proéminente dans le protestantisme moderne, parce qu'il répugne à sa foi timide de croire que celui qui est mort était le Verbe incarné. Or, c'est précisément le manque d'une foi robuste qui engendre cette tendance dont nous parlions, à généraliser la doctrine, et à la rejeter dans le vague. Dites à un protestant : « Dieu a été frappé au visage; Dieu a été battu de verges; Dieu a été couronné d'épines, » il n'ose point regarder en face cette doctrine. L'œil de l'aigle qui peut regarder fixement le soleil n'appartient pas à son système; il n'est qu'un oiseau lâche et poltron. Il se sent incapable de saisir ce redoutable mystère. S'il niait la divinité de notre Seigneur, l'expiation disparaîtrait aussitôt. Mais il n'est pas assez hardi pour contempler le dogme lui-même dans ses divines applications, et il éprouve une horreur instinctive pour les phrases du genre de celles que nous venons de citer. Il en est choqué : elles lui paraissent malsonnantes et presque profanes. C'est ainsi qu'il est amené à faire abstraction dans son esprit des conséquences détaillées de l'Incarnation, et à s'arrêter à la perception imparfaite de deux doctrines qu'il n'a pas le courage de fondre ensemble. Le socinisme devient alors le dernier mot de ceux qui ont échoué dans la tentative qu'ils ont faite pour croire.

L'Eglise catholique est étrangère à ces oscillations. Elle poursuit une doctrine à travers les dédales de l'autre et les attache ensemble d'une manière indissoluble. L'enfant et la victime sont également des réalités, ou plutôt ils n'en forment qu'une seule dont Dieu est à la fois le principe et la fin; Dieu

s'y retrouve partout, dans la faiblesse et dans la puissance, dans l'obscurité comme dans la splendeur, dans les souffrances comme dans la gloire. Rien n'est petit en lui, rien n'est indigne de sa grandeur : la robe d'insensé est aussi sacrée sur ses épaules, que le manteau éclatant de blancheur dont il était revêtu sur le Thabor ; le fouet de corde dans sa main levée est aussi redoutable que la foudre ; il y a autant de sagesse dans les premières paroles que bégaie sa bouche enfantine, que dans son sermon sur la montagne ; enfin, une plaie sur son corps est aussi belle aux yeux des anges, aussi digne de l'adoration des hommes, que le rayon de lumière dont son premier sourire illumina le visage de sa mère. Voilà comme croit l'Eglise, voilà comme elle réalise sa foi. Elle seule comprend la véritable doctrine de la mort du Sauveur, telle qu'il l'a lui-même expliquée, car nul autre n'a jamais tiré de ses actes divins cette leçon sublime, que l'amour aussi bien que la foi est une condition essentielle du pardon, et c'est l'amour qui s'arrête avec complaisance sur chaque détail d'amour.

LETTRES

SUR

LA PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN.

LETTRES

AU RÉDACTEUR EN CHEF DU *CATHOLIC MAGAZINE*.

Sur quelques points de controverse
au sujet du verset 7 du cinquième chapitre de la première épître de saint Jean [1],
avec des considérations sur l'origine de la première version latine
de l'Ecriture, connue sous le nom d'*Itala* [2].

I.

MON CHER MONSIEUR,

Un recueil périodique comme le vôtre me paraît la voie la plus convenable pour publier des recherches sur certains points de la littérature sacrée qui, par suite de leur nature isolée et partielle, ne méritent peut-être pas les honneurs d'une publication spéciale. C'est pourquoi je ne chercherai point à me justifier auprès de vous, ni auprès de vos lecteurs, en venant vous transmettre aujourd'hui quelques remarques sur plusieurs points de l'importante controverse

[1] *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt.*

[2] Ces deux lettres sont datées de Rome, et ont été écrites à l'époque où Monseigneur Wiseman était directeur du collége anglais dans cette ville (1832).

qui s'est élevée au sujet du fameux verset 7e du cinquième chapitre de la première épître de saint Jean. Ces observations apparaîtront plutôt sous la forme de notes jetées sur le papier, que sous celle d'une dissertation complète. A vrai dire même, je prévois, dès le début, que mon travail manquera essentiellement d'ensemble, car je serai probablement entraîné à donner mon humble opinion sur diverses choses qui n'ont point un rapport immédiat avec l'objet principal de mes recherches.

Les plus solides preuves peut-être à l'appui de ce passage si longtemps controversé, consistent dans l'autorité des témoignages latins, dans la Vulgate et dans les écrits des Pères de l'Eglise latine. Ceux mêmes qui contestent l'authenticité de ce verset, sont forcés d'admettre qu'on le retrouve dans la plupart des manuscrits latins, mais ils alléguent par contre que les plus anciens de ces manuscrits ne le contiennent pas. Le docteur Porson insiste sur cet argument dans les termes suivants : « A quoi faut-il nous en rapporter, à l'âge ou au nombre? D'un côté, les témoins sont des personnages graves, respectables par leur âge et qui vivaient à une époque plus rapprochée de celle où se passa le fait qu'ils affirment : de plus, ils sont tous unanimes dans leur témoignage, tandis que leurs adversaires, bien que supérieurs en nombre, écrivaient beaucoup plus tard et, par conséquent, ne peuvent être considérés comme des juges compétents de ces matières[1]. » Quelle est l'antiquité respectivement attribuée par le savant docteur à chaque classe de témoignages? D'après ses observations sur les deux manuscrits de la Bibliothèque harléienne, il semble que, selon lui, le verset en question n'existe dans aucun manuscrit latin antérieur au dixième siècle. En effet, voici ce qu'il dit : « Le manuscrit porté sous le numéro 7551 au catalogue de la collection harléienne, contient trois exemplaires de la première épître

[1] Lettres à M. l'archidiacre Travis, en réponse à la Défense des trois témoins célestes. Lond. 1790.

de saint Jean. Le premier semble remonter au dixième siècle, le second au neuvième, et tous deux omettent ce qui concerne les trois témoins célestes. » D'un autre côté, le plus antique des manuscrits où il signale l'absence du 7e verset est le célèbre lectionnaire publié par Mabillon, lequel passe pour avoir mille deux cents ans d'existence, ce qui le ferait remonter au VIIe siècle. Le sentiment de Griesbach paraît coincider avec celui du docteur Porson au sujet des dates précédentes : « *Codices latini ante sæculum* nonum *scripti versum septimum plane non habent a prima manu. Invenitur in nonnullis sæculo decimo exaratis ; fortasse etiam a prima manu in uno et altero sæculo nono scripto, si quidem de eorum ætate recte judicarunt qui eos tractaverunt*[1]. »

Monsieur Horne, en traitant ce sujet, a commis une singulière inadvertance, que du reste on s'explique parfaitement chez un compilateur qui n'a pas toujours pris soin de concilier les passages contradictoires qu'il a recueillis dans des auteurs différents. Il dit : « Ce passage n'apparaît dans aucun manuscrit (latin) antérieur au dixième siècle. » Quelques lignes plus bas, à la même page et dans le même paragraphe, il poursuit en ces termes : « *Après le huitième siècle, l'insertion en devient générale.* En effet, dans les manuscrits postérieurs à cette époque, on retrouve généralement, mais non toujours, ce verset dans le corps du texte[2]. » Les manuscrits latins appartenant à la période qui relie ces deux dates, c'est-à-dire au neuvième siècle, doivent être des documents excessivement intéressants. Contiennent-ils ou omettent-ils le fameux verset ? S'ils le contiennent, la première assertion de monsieur Horne est incorrecte ; s'ils l'omettent, c'est la seconde qui tombe à faux.

Comme il est évidemment de la plus haute importance que tout ce qui tend à jeter du jour sur cette grande question

1 *Nov. Testam.* éd. Lond. 1818, vol. II. p. 640.

2 Introduction à l'étude critique et à la connaissance des saintes Ecritures. 6e édit. Lond. 1828, vol. 4. p. 468.

soit mis sous les yeux du public, l'objet principal que nous nous sommes proposé dans cette correspondance est de présenter quelques observations sur deux manuscrits latins d'une date antérieure à celle que les adversaires de l'authenticité du verset ont attribuée jusqu'ici aux manuscrits qui le renferment. Or, nous ferons voir qu'il se trouve dans ces deux manuscrits. Le premier document sur lequel je désire appeler l'attention des critiques, est un magnifique manuscrit de la Vulgate, conservé dans le vénérable monastère des bénédictins de la Cava, situé entre Naples et Salerne. Les archives de cette antique demeure renferment plus de trente mille rouleaux de parchemin dont quelques-uns remontent à une époque fort ancienne; la bibliothèque possède aussi plusieurs manuscrits précieux. L'un d'eux est l'exemplaire de la Vulgate auquel nous avons fait allusion plus haut. Visitant cette partie de l'Italie, il y a quelques années, nous nous détournâmes de notre chemin pour explorer le monastère, avec le désir exprès de consulter le précieux manuscrit. Toutefois nous eûmes bientôt une occasion plus favorable d'en étudier le texte, car l'infatigable monsignor Mai, bibliothécaire du Vatican, le jugea d'une assez haute valeur pour mériter qu'on en fît une copie exacte. Ce travail fut aussitôt entrepris par l'ordre du pape Léon XII, et vers le milieu de l'été de mil huit cent trente-un, les dernières feuilles étaient déposées dans la bibliothèque du Vatican par le père Rossi, archiviste de la Cava. Il serait difficile, sans avoir été sur les lieux, de dire quelles peines et quels soins cette transcription a coûtée. Il ne s'agissait de rien moins que de copier ligne pour ligne, mot pour mot, l'Ancien Testament et le Nouveau, en imitant exactement les peintures et les ornements dont il était couvert. Outre deux copies aussi parfaites qu'il fit de ce manuscrit, le savant et actif archiviste trouva, dans l'espace de deux ans, le temps nécessaire pour mettre en ordre ses archives tout entières et pour dresser un catalogue raisonné de neuf mille documents.

N'ayant que peu de temps à consacrer à l'inspection du manuscrit original, nous dûmes nous contenter d'y jeter un coup d'œil rapide qui ne nous permit pas de porter un jugement assuré sur l'antiquité à laquelle il remonte. Il est splendidement peint sur vélin et forme un fort volume in-quarto; chaque page est divisée en trois colonnes comme dans le célèbre manuscrit, numéro 1209, du Vatican. Des points placés çà et là forment la seule séparation entre les mots. Les caractères sont d'une finesse extrême : les lettres initiales de chaque paragraphe, un peu plus grandes que les autres, se trouvent rejetées en dehors des lignes; quant aux notes écrites à la marge, il faut une forte loupe pour parvenir à les déchiffrer. Toutefois, il existe une description complète et détaillée de ce manuscrit, publiée par l'abbé Rozan qui a recueilli avec soin toutes les données à l'aide desquelles il pouvait espérer d'en déterminer l'âge. Nous allons faire connaître le résultat de ses investigations[1].

Sur les trente-un signes caractéristiques observés par l'abbé Rozan, *treize* sont cités dans le traité de Diplomatique comme *étant les preuves d'une haute antiquité ; cinq* comme désignant une époque *antérieure au neuvième siècle; trois*, comme indiquant une période *qui ne saurait être postérieure au huitième ; quatre* comme étant des marques *décisives du septième au plus tard ;* et *quatre comme représentant des traits caractéristiques du* sixième. Quant aux deux derniers, ils sont trop vagues pour être de quelque utilité. Il est vrai que l'abbé Rozan lui-même voit des inconvénients à attribuer une trop haute antiquité à ce manuscrit, et ses objections reposent surtout sur la finesse des caractères et sur la forme des lettres, dont quelques-unes sont des minuscules. Mais il résout cette difficulté en citant des exemples de lettres semblables qu'on retrouve dans des manuscrits du cinquième siècle; aussi est-ce avec une extrême surprise que ses lecteurs le voient conclure que le manuscrit en question ne compte que 1000 ans d'existence.

[1] Lettre à M. le bibliothécaire de la bibliothèque du roi de Naples (1822).

Une telle conclusion semble, d'après la manière dont il s'exprime, découler moins des prémisses que de la crainte qu'il éprouve de voir ses éloges taxés d'exagération.

Peut-être ne sera-t-il pas déplacé de faire remarquer ici qu'on est tombé plus d'une fois dans des erreurs graves par suite de l'opinion qui a trop prévalu depuis la promulgation des canons diplomatiques de la congrégation de Saint-Maur. Les partisans de cette opinion prétendent que les majuscules étaient exclusivement en usage dans les premiers siècles. Il existait nécessairement des caractères susceptibles d'être rapidement tracés et destinés à servir dans les circonstances ordinaires de la vie : on trouve des preuves irrécusables de ce fait dans un précieux manuscrit de saint Hilaire conservé dans les archives du chapitre de Saint-Pierre. A la fin de ce manuscrit il existe une note écrite en caractères bien liés et si rapidement tracés qu'on pourrait supposer qu'il est l'œuvre d'une main moderne. Voici les termes dans lesquels elle est conçue : « *Contuli in nomine Domine Jesu Christi, apud Kasulis constitutus, anno quarto decimo Iransamundi regis* [1]. » Cette circonstance fait donc remonter la note à l'année 509, et, par conséquent, le manuscrit auquel elle a été ajoutée appartient à une époque plus reculée. Or, les lettres de ce précieux manuscrit se rapprochent beaucoup, par leur forme, de celles de la Vulgate de la Cava ; et, sur la foi de cette ressemblance, monsignor Mai [2], dont nul n'a jamais contesté la science ni l'expérience, n'hésita pas à considérer cette dernière comme appartenant au IIe siècle au plus tard. Il se peut même qu'elle soit plus ancienne encore. L'antiquité de ce document est en outre confirmée, par ce que son texte offre de particulier, bien que ce soit celui de saint Jérôme.

Nous allons maintenant donner cette partie de la première épître de saint Jean qui contient le verset où il est question

1 On voit un fac-simile du manuscrit de saint Hilaire et de cette précieuse inscription, dans le Symmaque de monsignor Mai (Rome 1823).

2 Depuis cardinal.

des trois témoins célestes : nous commencerons au verset quatrième du cinquième chapitre, en ayant soin de conserver exactement l'ordre et l'orthographe des mots, avec les notes placées à la marge.

Quoniam homne quod natum est ex Deo vincit mundum Fides nra. Quis est autem qui vincit mundum nisi qui credit quia (1) Jhs filius dei est. Hic est qui venit per aquam et sanguinem et spm Jhs xps.

(1) Et Arius prædicat creaturam.

Et non in aqua solum sed in aqua et sanguine et spu.

Spiritus (1) est qui testificatur qam Jhs est veritas. Quia tres sunt qui testimonium dant in terra.

(1) Si veritas quo modo creatura vera esse possit. Denique de nullo angelorum, legitur quod veritas sit.

Spiritus et aqua et sanguis : et hii tres hunum sunt in xpo Jhu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo Pater verbum et Sps. Et hii (1) tres hunum sunt. Si testimonium hominum accipimus. . . . . .

(1) Audiat hoc Arius et ceteri.

Nous allons clore ici par quelques observations fort simples ce qui nous reste à dire au sujet de ce document.

1° Dans le quatrième verset, nous trouvons un exemple remarquable de la puissance de ce monstre dévorant qu'on appelle « *omoioteleuton* », pour nous servir de l'expression qu'emploie quelque part le docteur Porson dans un accès de bonne humeur. A ceux de nos lecteurs qui ont une moins grande expérience de ces matières, il sera nécessaire de faire connaître ici que, dans la critique sacrée, comme dans la critique profane, une des causes les plus fréquentes d'omissions dans les manuscrits, c'est le retour des mêmes mots à des intervalles assez rapprochés. La personne qui transcrit détache ses yeux de dessus l'original après avoir lu le premier passage ; puis, lorsqu'elle les y reporte, son regard tombe par erreur sur le même mot un peu plus bas, et c'est ainsi que tout ce qui se trouvait entre ces deux membres de phrase est omis dans la copie. Cette ressemblance dans les désinences

constitue ce qu'on désigne sous le nom technique d'*omoioteleuton*. On suppose généralement, parmi les auteurs qui ont pris la plume pour défendre ce verset, qu'il s'est perdu dans les manuscrits grecs par une erreur de ce genre : en effet, le passage qui le précède immédiatement se termine par les mêmes mots. Or, les deux premières lignes du manuscrit que nous venons de transcrire, nous offrent précisément un exemple intéressant de la facilité avec laquelle de telles erreurs ont pu se commettre. Avant les mots *Fides nostra* on a omis un membre de phrase tout entier : *et hæc est victoria quæ vincit mundum;* la raison en est sans doute que la période précédente se terminait également par les mots *vincit mundum*, ce qui aura trompé l'œil du copiste. Une erreur semblable ne peut-elle pas aussi aisément avoir eu lieu à l'endroit du verset controversé ?

2° Dans le manuscrit dont nous nous occupons actuellement, le huitième verset vient avant le septième, et Griesbach fait observer que cet intervertissement se retrouve dans la plupart des anciens manuscrits : « *Antiquiores fere anteponunt comma octavum septimo.* »

3° Le parti qu'on a tiré de ce texte au point de vue dogmatique, ainsi que l'attestent les notes placées à la marge, mérite aussi d'attirer particulièrement notre attention. L'ardente sollicitude avec laquelle celui qui a fait ces notes saisit tous les arguments possibles en faveur de la divinité de Jésus-Christ, tendrait à nous faire supposer qu'elles furent écrites à l'époque de la grande controverse arienne. Cette remarque si énergique et qui va droit au but, *audiet hoc Arius et cæteri*, démontre mieux que ne pourraient le faire de longs commentaires, la force que l'auteur attribue au verset dont nous nous occupons, et sur l'authenticité duquel il ne paraît pas avoir l'ombre d'un doute. La seconde note peut paraître un peu obscure, mais ce manque de clarté résulte de l'omission du second membre d'une antithèse. L'auteur prétend qu'on peut dire sans doute d'une créature qu'elle est *vraie*, mais qu'on ne saurait légitimement l'appeler *la vérité*.

Concluons : nous avons entre les mains un manuscrit latin qui contient le passage controversé, et ce manuscrit est antérieur de trois siècles au moins à l'époque où nos adversaires admettent l'insertion du verset en question dans le texte sacré. De plus, ce document fait voir en même temps l'usage dogmatique qu'on a su tirer de ce passage.

La seconde autorité sur laquelle nous désirons appeler l'attention des critiques, est d'un intérêt plus grand encore; ce n'est plus seulement celle d'un manuscrit des saintes Ecritures, c'est celle d'un auteur ancien qui cite le verset, avec l'intention expresse de prouver le dogme de la Trinité.

Dans la bibliothèque de Santa Croce in Gerusalemme, on conserve un manuscrit contenant deux traités ecclésiastiques. Le second est le livre de saint Cyprien *ad Quirinum*. Quant au premier, il ne porte point de titre au commencement de la main du copiste primitif ; mais sur la dernière page, on lit ces mots : *explicit liber testimoniorum*. C'est cette circonstance qui a probablement inspiré le titre suivant placé en tête du traité, à une époque beaucoup plus rapprochée de nous : *De testimoniis scripturarum Augustini contra donatistas et ydola*. Mais, d'après la description que saint Augustin lui-même nous donne du livre qu'il a écrit sous ce titre, il est évident que ce n'est pas celui qui contient le manuscrit de Santa Croce. Dans ses *Retractationes*, il parle de son ouvrage *Probationum et testimoniorum adversus donatistas*, comme étant une réfutation de ces hérétiques, *sive de ecclesiasticis*, *sive de publicis gestis*, *sive de scripturis canonicis* [1]. On ne saurait douter qu'il ne s'agît ici du même ouvrage que son impitoyable biographe Posidius désigne sous le titre : *De testimoniis scripturarum, contra supra scriptos et idola* [2]. Or, notre manuscrit se compose exclusivement d'un bout à l'autre de citations tirées de l'Ecriture, et ne tend en aucune façon à réfuter les donatistes.

[1] Retractat. l. 2. cap. 27. tom. 1. p. 51. Ed. Maur.

[2] Indical. opusculor. ib. tom. X. p. 284.

Une main plus ancienne avait assigné un titre infiniment plus probable à ce traité, en inscrivant sur la première page : *Libri de Speculo*. Ceci nous amène à soulever une discussion intéressante, et de la plus haute importance pour l'objet de nos recherches : il s'agit de déterminer si nous possédons véritablement ici l'ouvrage de saint Augustin intitulé *Speculum*, ou si ce titre est entièrement supposé? Nous mettrons toute l'impartialité possible dans nos recherches pour lesquelles nous adoptons l'ordre suivant. Nous commencerons par donner une analyse du livre, tel qu'il existe dans notre manuscrit. En second lieu, nous présenterons les arguments qui tendent à démontrer que saint Augustin *n'en est pas l'auteur;* enfin, nous proposerons les raisons qui semblent faire supposer que l'ouvrage *est* de lui. Nous procéderons ensuite à l'examen du degré d'autorité que, dans toutes les hypothèses, ce document possède, et nous verrons de quelle utilité il peut nous être, pour prouver l'authenticité du verset controversé.

1° Le traité contenu dans le manuscrit de Santa Croce, se compose de plus de cent chapitres, et embrasse les points les plus importants de la doctrine, comme des principes du christianisme. Sur chacune de ces matières, les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau qui s'y rapportent sont cités sans une remarque, sans un mot de commentaire. En résumé, cet ouvrage est à peu près le même que celui qui parut sous le titre de *Speculum* de saint Augustin et que publia Jérôme Vignier[1]. Toutefois, il faut signaler une différence très-importante, c'est que le texte dont on s'est servi dans notre manuscrit, n'est pas la version de saint Jérôme pour l'Ancien Testament, ni pour le Nouveau, celle qu'il a corrigée ; c'est l'ancienne Vulgate telle qu'on la retrouve dans les citations des Pères de l'Eglise, et recueillie dans les grands ouvrages de Nobilius, de Bianchini et de Sabbatier. Le manuscrit de Santa Croce comble de nombreuses lacunes qui exis-

[1] S. Aur. Augustini operum omnium supplem. Par. 1655, tom. 1. p. 517.

taient dans ce dernier et précieux ouvrage ; sous ce rapport, c'est donc un document d'une haute valeur à ajouter aux trésors de la critique sacrée. Du reste l'actif et intelligent bibliothécaire de Santa Croce, prépare la publication de l'ouvrage entier ; le principal objet qu'il se propose par là est de corriger et de perfectionner le texte de l'ancienne Vulgate[1] que nous possédons.

Le manuscrit lui-même forme un volume in-quarto, peint sur vélin en lettres onciales et carrées qui, pour la forme et la grandeur, se rapprochent du texte latin du *Codex Bezæ*, ou manuscrit du Nouveau Testament qui se trouve à Cambridge. Il est admirablement écrit d'un bout à l'autre, et nous recommandons instamment à nos lecteurs de se garder d'en juger d'après le spécimen[2] donné par Bianchini, dont nous avons invariablement trouvé les fac-simile incorrects[3], par ce qu'il a négligé de les calquer. On peut hardiment assigner pour date à ce manuscrit le sixième ou le septième siècle. Nous en avons placé un fac-simile au commencement de cet essai.

Nous arrivons maintenant au point le plus important. Le passage où il est question des trois témoins célestes, est cité dans cet ouvrage comme une preuve dogmatique de la Trinité. Dans le second chapitre, qui est intitulé : *De distinctione Personarum, fol. 19, ver.*, nous trouvons le morceau suivant : *Item johannis in œpistula... Item illic Tres sunt qui testimonium dicunt in celo, Pater*[4], *Verbum et Spiritus et hii tres*

[1] Malheureusement la mort vient de surprendre cet ecclésiastique distingué, au milieu de ses travaux.

[2] Evangel. Quadrup Romæ, 1743, tom. 2. fol. 595. pl. 2. n° 2.

[3] C'est ce qui arrive à l'endroit de tous les anciens fac-simile, qui n'ont été faits qu'à l'aide des yeux. Le spécimen du Codex Vatic., reproduit par Zacagni pour Grabe et publié par Horne, ne rend pas justice à ce splendide manuscrit, qui ressemble davantage à l'Homère Bankésien, publié dans le premier numéro du *Museum Philologicum*. Puisque je viens de prononcer le nom de ce précieux débris de l'antiquité, je saisis cette occasion de faire connaître que, dans la collection des papyrus du Vatican, existe un très-petit fragment de l'Iliade, lequel, selon moi, pourrait bien avoir appartenu, originairement, au manuscrit de M. Bankes.

[4] Ce mot avait d'abord été écrit PARTER : mais le copiste lui-même, d'un trait de plume, a effacé le premier R.

unum sunt. Sans doute, nos lecteurs ont remarqué la coïncidence qui rapproche ce manuscrit de celui que nous avons cité précédemment, c'est que, dans l'un et dans l'autre, le mot *dicunt* a été substitué à *dant*. Telle est la leçon d'Idatius Clarus[1], le plus ancien des écrivains ecclésiastiques, lequel cite cette portion de texte.

2° Le titre attribué primitivement au second traité de notre manuscrit est-il correct, et possédons-nous le véritable *Speculum* de saint Augustin? En effet, rien ne saurait être plus intéressant que de constater si le texte qui nous occupe, a été cité par cette grande lumière de l'Eglise; nous examinerons d'abord les arguments qui paraissent indiquer qu'il n'est pas l'auteur du présent traité. Deux ouvrages complétement distincts ont été publiés sous le titre de *Speculum* de saint Augustin. Le premier est celui auquel nous avons fait allusion plus haut, c'est-à-dire le livre édité par Vignier, lequel se rapproche beaucoup de notre traité. Mais les bénédictins de Saint-Maur rejetèrent ce dernier ouvrage en le déclarant apocryphe, et lui en substituèrent un autre complétement différent par la forme[2]. Celui-ci consiste simplement en une série de textes tirés de l'Ecriture sainte, en commençant par l'Exode : mais nul ordre n'a présidé à ce choix, et ces extraits ne sont point classés. Toutefois, cet ouvrage a un avantage marqué sur l'autre, et, par conséquent, sur le nôtre, c'est qu'il a une préface en tête, tandis que l'autre n'en a point. Or, Posidius nous fait connaître que le *Speculum* était précédé d'une préface. Nous allons citer ses paroles textuellement, car nous aurons plus d'une fois l'occasion d'y faire allusion dans la suite. « *Quique prodesse omnibus volens, et volentibus multa librorum legere et non volentibus, ex utroque divino testamento, vetere et novo, præmissa præfatione, præcepta divina seu vetita ad vitæ regulam pertinentia excerpsit,*

[1] C'est le nom que prend Vigile de Japsus. Op. éd. Chifflet, p. 304. S. Eucher est plus ancien, mais son texte est l'objet d'une grande controverse.

[2] Op. tom. III. p. 681.

atque ex his unum codicem fecit : ut qui vellet legeret, et in eo vel quam obediens Deo inobediens ne esse agnosceret, et hoc opus voluit SPECULUM *appellari*[1]. » Ainsi donc le *Speculum* de saint Augustin était précédé d'une préface, et, si la préface qui est en tête de l'édition des bénédictins est authentique, l'authenticité de l'ouvrage tout entier est ainsi prouvée. Car la préface se termine par ces mots : « *Ab ipsa igitur lege quæ data est per Moysen, divinorum præceptorum, qualia nos commemoraturos esse promisimus, aggrediamur exordium.* » Les éditeurs bénédictins s'appuient sur une autre raison pour rejeter le *speculum* de Vignier, et donner la préférence au leur, ils prétendent qu'un ouvrage dans lequel les preuves tirées de l'Ecriture sont partagées en un certain nombre de chapitres, semble avoir pour but d'éclairer l'intelligence plutôt que de former un corps de morale. C'est là une opinion qui, selon nous, rencontrera un grand nombre d'adversaires. Il est beaucoup plus aisé d'embrasser dans un coup d'œil, la théorie que l'Ecriture sainte professe sur un point donné de morale, et d'y conformer sa conduite, lorsqu'on a réuni devant soi tout ce qui a été écrit sur ce sujet, que si l'on était obligé de feuilleter le volume sacré pour trouver les divers passages qui s'y trouvent, dispersés et mêlés à des matières étrangères et hétérogènes. Tels sont les arguments, en vertu desquels les éditeurs bénédictins réclament la préférence pour leur texte : la seule parmi ces raisons qui ait quelque valeur, c'est la circonstance de la préface citée par Posidius.

3° Il est un fait qui milite singulièrement en faveur de l'authenticité du texte de Santa Croce, c'est que toutes les citations en sont tirées de l'ancienne Version latine, et non de celle de saint Jérôme. Tout le monde sait que saint Augustin fit une violente opposition à son ami, lorsque celui-ci lui eût communiqué son dessein de traduire l'Ecriture sur l'hébreu, et qu'il refusa constamment d'approuver sa version. « Je préfè-

[1] Vita Aug. ubi sub. p. 277.

rerais, lui écrit-il, vous voir traduire les saintes Ecritures d'après la version autorisée des Septante. En effet, considérez ce qui pourrait arriver, si votre version venait à être adoptée dans un certain nombre d'églises ; il en résulterait que des dissentiments perpétuels s'élèveraient entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque [1]. » — « Je vous prie de m'envoyer la version que vous avez faite d'après le texte des Septante, afin que ceux qui pensent que je blâme les utiles travaux auxquels vous vous livrez, comprennent enfin, que si je m'oppose à ce que votre traduction de l'hébreu soit lue publiquement dans les églises, c'est uniquement parce que je crains, qu'en produisant quelque nouveauté contraire à l'interprétation des Septante, nous ne jetions le scandale et le trouble parmi les fidèles, dont l'oreille et le cœur sont accoutumés à cette version, laquelle, d'ailleurs, a pour elle l'approbation des apôtres [2]. » A l'appui de ce qu'il avance, saint Augustin cite l'exemple d'un grand scandale qui avait eu lieu dans une église voisine par suite d'une tentative faite pour y introduire la nouvelle version. « Un évêque, mon collègue, ayant voulu faire usage de votre version dans l'église, à la tête de laquelle il est préposé, l'attention fut éveillée par un passage de Jonas, que vous avez rendu d'une manière totalement différente de celle qui, depuis longtemps, était familière à l'oreille, comme à la mémoire de tous, et que l'usage et les ans avaient consacrée. Il s'éleva un tel tumulte parmi le peuple, surtout à l'instigation des Grecs, qui vous accusaient hautement d'infidélité, que l'évêque (car cela se passait dans une ville), fut obligé d'en appeler au témoignage des Juifs.... Quelle fut la conséquence de tout ceci? qu'après avoir couru de grands dangers, il se vit contraint de réprouver votre version et de la déclarer infidèle, pour n'être point abandonné de tout son troupeau [3]. » En présence de preuves aussi manifestes de l'attachement de saint Augustin à l'ancienne version et de la con-

[1] Ep. LXXI. — Op. tom. II. p. 160.

[2] Ep. LXXXIII. — Ib. p. 203.

[3] Ib. p. 161.

viction où il était qu'il serait imprudent, pour ne point dire profane, de chercher à en introduire une autre; après avoir vu, comme nous venons de le voir, à quel point cet illustre Père était persuadé, en conscience, que le témoignage de l'antiquité, l'autorité des apôtres, l'unité de l'Église allaient être gravement compromis par l'adoption de cette nouvelle traduction; enfin sachant pour certain que dans aucun des écrits qui sont reconnus comme étant de lui, il n'en cite jamais d'autre que l'ancienne, nous ne saurions hésiter un instant, à déclarer que le *Speculum* publié par les bénédictins, lequel consiste entièrement de citations extraites de la version de saint Jérôme, ne peut, dans son état actuel, être considéré comme le véritable ouvrage de saint Augustin.

Hâtons-nous d'ajouter, que les savants éditeurs ont tenté de résoudre cette difficulté, en supposant que saint Augustin avait triomphé dans la suite des répugnances que lui inspirait la nouvelle version, et qu'il avait pu s'en servir surtout dans un ouvrage destiné à l'usage du peuple. A l'appui de cette hypothèse, les bénédictins allèguent qu'il cite la traduction de saint Jérôme dans ses derniers ouvrages, notamment dans le quatrième livre du traité de la Doctrine chrétienne, qu'il composa sur la fin de sa vie. Nous avons plusieurs réponses à faire à ces observations. D'abord saint Augustin écrivait pour le peuple, dites-vous : raison de plus pour qu'il préférât l'ancienne version. Celle-ci était encore en usage à Rome au cinquième siècle, car saint Léon s'en servit, et même au sixième nous voyons saint Grégoire recourir indifféremment aux deux traductions, ce qui indique clairement l'époque de la transition de l'une à l'autre. En second lieu, un examen attentif du passage auquel les religieux de Saint-Maur font allusion, suffira pour convaincre le lecteur que saint Augustin se crut obligé de donner une explication pour avoir, dans une circonstance extraordinaire, fait usage de la nouvelle version : et même, il ne supposait pas que tous ses lecteurs dussent nécessairement avoir connaissance de la traduction faite

par « le prêtre Jérôme, homme habile et versé dans les deux langues[1]. »

Il est juste de dire qu'il existe encore une autre manière d'écarter la difficulté, c'est de supposer qu'une main plus moderne a fait subir quelques modifications au texte, et a refondu l'ouvrage, d'après la version de saint Jérôme. Je dois reconnaître que rien n'était plus facile à faire : et l'existence même, de ces deux éditions différentes du *Sp culum*, l'une, basée sur l'ancienne, et l'autre, sur la nouvelle version, prouve qu'il s'est rencontré des gens qui ont jugé à propos d'entreprendre cette tâche. Toutefois, appliquée au texte des Bénédictins, cette supposition ne repose sur aucune garantie. Quelle preuve avons-nous que leur livre ait jamais existé, autrement que sous sa forme moderne? aucune; et, tel qu'il est, il ne saurait être l'œuvre de saint Augustin, tandis que nous avons des preuves irrécusables, que l'autre se composait dès le principe, du texte employé par cet illustre Père de l'Eglise.

Il existe encore, en faveur de l'authenticité de notre manuscrit, un autre argument, lequel est dû aux observations de la personne qui en prépare la publication. Ce savant ecclésiastique nous a informé qu'il a remarqué une certaine ressemblance, entre les titres de quelques-unes des sections, et l'interprétation mystique que saint Augustin fait des passages correspondants. Il ne serait pas difficile de donner des preuves, de ce fait, car nous en avons aussi rencontré des exemples, mais il est à la fois plus loyal et plus avantageux de laisser le soin de développer cet important argument à celui qui l'a découvert.

Avant de passer outre, il nous faut ici attaquer de front une sérieuse difficulté qui exigera de longues et délicates investigations. On pourra avec beaucoup de vraisemblance nous adresser cette objection : l'existence même du verset où

[1] De doct. christ. l. IV. ch. 7. tom. III. p. 71.

il est question des trois témoins célestes, ne prouve-t-elle pas que le manuscrit est supposé? Est-il probable que saint Augustin aurait cité ici ce verset, pour établir le dogme de la sainte Trinité, et cependant, qu'il l'aurait passé complétement sous silence, dans son commentaire sur l'épître de saint Jean, ainsi que dans ses ouvrages sur la Trinité, c'est-à-dire, dans des endroits où l'ordre du texte d'une part, et les besoins de l'argumentation d'une autre part, exigeaient impérieusement qu'il en parlât? Concilier ces contradictions apparentes, devient une partie de notre tâche, et il ne faut pas que le lecteur s'effraie, si nous paraissons remonter bien haut pour mieux atteindre l'objet que nous avons en vue : car, l'artisan est quelquefois obligé d'attacher à une grande distance, les fils à l'aide desquels il ourdira peu à peu une trame compacte et durable.

Nous supposons que tous nos lecteurs savent que saint Augustin est le seul des écrivains anciens qui parle d'un texte latin des écritures désigné sous le nom d'Itala. Voici les paroles dont il se sert : « *In ipsis autem interpretationibus Itala cæteris præferatur; nam est verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ*[1]. » Ce passage a donné naissance à l'un des problèmes les plus difficiles de la critique sacrée; et c'est à la solution de cette difficulté, que nous allons nous appliquer, car cela est important pour répondre à l'objection que nous avons nous-mêmes soulevée. En même temps, nous retirerons de ces recherches un puissant secours pour dégager toute la controverse qui s'est élevée au sujet des trois témoins, de quelques difficultés assez graves, pour expliquer certaines anomalies étranges dans les témoignages rendus en sa faveur, et pour préparer les voies à des preuves ultérieures. Indépendamment de ces motifs, et de la déclaration que nous avons faite dès le début, de la nécessité où nous serions de nous éloigner de notre sujet, nous osons espérer que l'effort que nous tentons pour résoudre une des difficultés les plus

[1] De doct. christ. l. II. ch. 15. p. 27.

sérieuses et les plus compliquées de la littérature biblique, suffira pour excuser la longue digression dans laquelle nous allons entrer.

Le passage que nous venons de citer a servi de base à deux hypothèses. On suppose d'abord qu'il existait dans l'Eglise primitive d'Occident une version authentique appelée Itala, à laquelle saint Augustin donne ici une préférence marquée sur toutes les autres. Cette hypothèse a été presque universellement admise. Partant de ce principe, Flaminius, Nobilius, Bianchini et Sabbatier, se sont mis à reconstruire cette version, à l'aide de passages qu'ils ont tirés indifféremment des écrits de tous les Pères, sans distinction de pays, et la plupart des écrivains qui ont traité des matières bibliques et théologiques, lui ont attribué une existence réelle sous le nom de *Vetus Itala*. Ce nom peut être considéré comme irrévocablement sanctionné.

La seconde hypothèse est en partie fondée sur un autre passage de saint Augustin, où il parle de l'existence d'une multitude de versions latines. Nous donnerons tout à l'heure ce passage, et nous le discuterons. Les partisans de ce système, généralement attribué à Mosheim[1], quoique le docteur Whitby[2] lui ait le premier donné naissance, supposent que l'Itala était une des nombreuses versions dont l'usage était alors général, et que l'illustre Père, pour des raisons que nous ne pouvons approfondir aujourd'hui, lui donnait la préférence.

Ces deux hypothèses présentent des difficultés si évidentes que quelques critiques plus hardis que les autres les ont abandonnées, et qu'au lieu de chercher à expliquer le texte de saint Augustin, ils ont mieux aimé le modifier. Beuttez proposait de substituer respectivement aux mots *Itala* et *nam*, ceux de *illa* et de *quæ*. Ernesti dont le nom n'est pas sans quelque autorité en pareille matière, adopta chaudement cette

[1] Comm. de rebus christ. ant. const. Helmest. 1753, p. 225.

[2] Observat. philolog. crit. cum præf. Havercump. Lugd. Bat. 1723, p. 84.

opinion ; mais plus tard Casley, s'appuyant sur un seul manuscrit, s'avisa de les corriger à leur tour. Quoi qu'il en soit, ses efforts pour changer le texte du passage sont aujourd'hui abandonnés.

J'ai dit que les deux hypothèses citées plus haut, sont environnées de difficultés insurmontables.

Pour ce qui est de la première, si l'on désignait sous le nom d'Itala, une version universellement adoptée dans l'Eglise d'Occident, comment se fait-il que ce nom ne se trouve nulle part dans les annales de l'antiquité, si ce n'est dans ce passage unique de saint Augustin? Est-il croyable que saint Jérôme, saint Grégoire, saint Isidore, Cassiodore, Alcuin et d'autres qui ont écrit sur les versions anciennes, n'auraient pas même cité le nom de celle-ci? qu'aucun manuscrit contenant le texte ancien n'ait été trouvé sous ce titre? Ce sont là des difficultés qu'il est impossible de résoudre, chacun doit le reconnaître.

Passons maintenant à la seconde hypothèse. On peut dire qu'elle ne repose que sur l'autorité d'un passage très-équivoque que nous discuterons tout à l'heure.

Plusieurs écrivains ont recueilli les diverses leçons données par les Pères de l'Eglise, avec le dessein exprès de supporter cette hypothèse : mais ils n'ont pas atteint leur but. En effet, il existe entre les citations des différents Pères de l'Eglise, des divergences si marquées, qu'on épuiserait les conjectures les plus ingénieuses sans parvenir à les expliquer. Mais il y a plus : il n'est pas rare qu'un Père citant le même passage en divers endroits, diffère de lui-même aussi profondément qu'il diffère des autres; devons-nous donc en conclure qu'il était dans l'habitude de se servir de plusieurs versions selon les circonstances? Du reste, on trouve dans les Pères grecs des anomalies de ce genre, non moins bizarres que celles que nous venons de citer ; et Christian B. Michaelis, dans sa célèbre controverse contre Bengel, a cité des exemples de divergences aussi étranges, aussi inexplicables dans leurs diverses

leçons que celles qu'on retrouve dans les écrivains de l'Eglise latine[1]. Cependant, nul n'a jamais supposé qu'ils eussent autant de versions, autant de textes indépendants. D'un autre côté, quoiqu'on puisse réunir des preuves nombreuses d'une telle diversité, quoique l'art du critique le plus ingénieux se trouve sans cesse en défaut, quand il s'agit de concilier entre elles les leçons variées qu'on apporte comme preuves de la multiplicité des versions, même en ayant recours à toute sorte de suppositions, telles que citations de mémoire, sens accommodatif, oublis, etc., néanmoins, je suis convaincu qu'un examen rapide de l'ensemble des citations des Pères de l'Eglise latine, suffirait pour persuader à un critique doué d'un certain discernement, et possédant quelque expérience, que l'unanimité de ces écrivains sacrés sur certains points remarquables, ne peut provenir que de l'usage d'une seule et même version, peu importe quelles modifications elle ait subies par suite des causes ordinaires. Mais ce qui rend à mes yeux cette objection hors de doute, c'est le ton qui règne dans toutes les citations de l'Ecriture, faites par les Pères et le style dont elles sont revêtues. La forme peu châtiée des phrases en général, l'emploi fréquent de mots qui ne sont pas en usage dans les auteurs classiques, la parfaite ressemblance entre la traduction et l'original sur lequel elle semble calquée d'un bout à l'autre, enfin l'aspect uniforme des principaux traits de leur texte, ces circonstances réunies font voir que dans toutes se retrouvent le même type, l'œuvre d'un seul pays, et, pour ainsi dire, d'un seul homme. Or, si l'Eglise avait reconnu cette liberté de traduire, que quelques écrivains déduisent du texte de saint Augustin ; si la coutume de se servir de plusieurs versions, coutume dont ils supposent l'existence d'après la variété des leçons des Pères, avait réellement prévalu, pouvons-nous croire que les écrivains les plus polis, les hommes les plus érudits de leur temps, ayant à choisir parmi une multitude de traductions, en auraient pris

[1] Tractatio critica de variis lectionibus N. T. cautè colligendis et dijudicandis. Halle, 1749, p. 20.

une totalement dépouillée de grâce et d'élégance ? Ou bien, est-il admissible que le privilége de faire une nouvelle version était réservé à des plumes moins exercées ? Puis, si un aussi grand nombre de versions étaient en usage, et si en même temps, il suffisait de l'introduction d'un mot nouveau pour choquer et scandaliser les auditeurs, ainsi que nous l'avons vu dans l'exemple cité par saint Augustin, comment un évêque ou un prêtre appartenant à un diocèse quelconque, aurait-il pu prêcher et instruire dans un autre, sans exciter du trouble et de la confusion ? Mais je me propose de reprendre ces arguments et de les corroborer dans une seconde lettre.

Examinons maintenant si le texte de saint Augustin justifie les conclusions qu'en ont tirées d'habiles écrivains, même de nos jours ? Voici ses propres termes : « *Qui enim scripturas ex hebræa lingua in græcam vêrterunt numerari possunt : latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique, primis fidei temporibus, in manus venit codex græcus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari* [1]. » Au premier abord, les mots *interpretari* et *verterunt* semblent exprimer clairement une véritable traduction. Toutefois, il faut prendre garde de ne point donner à ces expressions une trop grande portée. Chez les anciens, elles étaient souvent prises dans un sens moins rigoureux, et ne signifiaient rien de plus que la correction ou la *révision* d'une version déjà existante. J'ai prouvé ceci dans une autre occasion lorsqu'il s'agissait des écrivains grecs et syriens [2] : il ne sera pas plus difficile de le démontrer à l'égard de saint Augustin. Par exemple, il écrit à saint Jérôme : « *Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quod Evangelium ex græco interpretatus es* [3]. Cette dernière expression est précisément la même que celle qui se présente dans le passage cité plus haut. Or, il est constant que saint Jérôme ne traduisit jamais le Nouveau Testament, mais qu'il ne fit que le revoir.

[1] De doct. christ. XI. p. 25 [2] Horæ Syriacæ, p. 94. [3] Epist. LXXI. p. 161.

car il dit en propres termes : « *Novum Testamentum Græcæ fidei reddidi autoritati*[1]. » Et ce qui prouve qu'il donne à la phrase de saint Augustin *interpretatus es*, ce sens restreint, c'est qu'il lui répond : « *Et si me in emendatione Novi Testamenti suscipis*[2]. » Du reste saint Augustin se charge lui-même d'expliquer sa phrase dans une autre occasion. Voici ce qu'il écrit à son ami : « *Ego sane te mallem græcas potius canonicas nobis interpretari scripturas, quæ* LXX *interpretum autoritate perhibentur.* » Quelques lignes plus bas, il s'explique ainsi : « *Ac per hoc plurimum profueris, si eam græcam Scripturam quam* LXX *operati sunt, latinæ veritati reddideris*[3]. » Le mot *vertere* n'offre guère plus de difficulté. Saint Jérôme, dans sa lettre à Sunnias et à Fretela, dit : « *Ex autem* (la version des Septante) *quæ habetur in Hexaplis, et quam nos vertimus*[4]. » Cependant il nous assure ailleurs qu'il n'a fait que corriger la version existante : « *Septuaginta interpretes quos ante annos plurimos diligentissimos emendatos meæ linguæ studiosis dedi*[5]. » — « *Septuaginta interpretum editionem et te habere non dubito, et ante annos plurimos diligentissime emendatam studiosis tradidi*[6]. »

Ainsi donc il est évident que le seul argument sérieux et historique qu'on puisse alléguer pour défendre l'hypothèse d'une multitude de versions dans l'Eglise, ne prouve rien de plus que l'existence d'une grande variété de recensions ou de corrections du texte. De là nous concluons que le mot *Itala* ne doit pas être considéré comme le nom d'une version spéciale, distincte et opposée à d'autres traductions. Nous avons vu aussi qu'on ne saurait désigner ainsi l'unique version qui fût alors en usage. Outre ces arguments, l'analogie porte à croire que dans l'Eglise d'Occident, comme dans les autres, on ne se

[1] De viris illust. CXXXV. p. 941. tom. 2. Ep. ad. Lucius. LXXI. tom. I. p. 432.

[2] In op. S. Aug. Ep. LXXV. tom. II. p. 178.

[3] Ib. p. 160.

[4] Ad Sunn. et Fret. Ep. CVI. tom. I. p. 637.

[5] Adv. Rusin. Lib. II. tom. II. p. 518.

[6] Ep. ad Lucin.

servait que d'une seule version, laquelle, par l'effet du hasard ou de la volonté des hommes, était soumise à de nombreuses modifications, mais qui restait partout la même, quant à la substance. Ces changements devaient tendre nécessairement à produire certaines variétés principales d'éditions, déterminées par les grandes divisions géographiques, ou circonscrites aux limites des différentes juridictions ecclésiastiques. Ces variétés sont bien connues dans la critique biblique sous le nom de *familles* ou *recensions*. En Orient, nous avons le texte grec qui nous offre un exemple frappant de la vérité de cette remarque; la traduction syriaque a subi la même loi, et les catholiques, les nestoriens et les jacobites possèdent tous leur édition respective de la version dite Peshito. Ce n'est pas là une circonstance particulière à l'Ecriture, et tout autre ouvrage qui aura été fréquemment transcrit présentera le même phénomène. Ainsi M. Gence dans son édition critique de l'Imitation de Jésus-Christ a indiqué clairement des recensions flamandes, françaises et italiennes, dont les manuscrits de l'abbaye de Mæck, de la Chartreuse de Villeneuve et d'Arona peuvent être considérés comme les types et qui embrassent une multitude de manuscrits, lesquels s'accordent tous entre eux, quant au fond, mais portent respectivement les signes distinctifs d'une circonscription critique aussi bien que géographique.

Ainsi en est-il de la version latine de l'Ecriture, et les textes de la Gaule, de l'Italie et de l'Afrique présentaient nécessairement des traits particuliers, qui servaient à caractériser les diverses éditions; or, ces traits devaient se révéler beaucoup plus facilement à ceux qui possédaient, non de simples fragments, mais des textes entiers. En effet, il nous est permis de douter que Griesbach ou Scholz eux-mêmes auraient jamais découvert les recensions grecques et latines, quelques indices qu'ils eussent de leur existence, s'ils n'avaient eu, pour les aider dans leur travail, que les citations éparses des Pères de l'Eglise.

D'après les témoignages réunis de l'histoire et de la critique, il me paraît parfaitement clair que, dans le passage où il parle de l'*Itala*, saint Augustin voulait simplement spécifier la préférence qu'il donnait au texte des exemplaires italiens ; c'est-à-dire que le mot *Itala* n'a qu'une signification relative par rapport à saint Augustin qui habitait l'Afrique, et c'est dans ce sens qu'il le prend.

4° Lorsqu'un individu, guidé par le hasard ou par son choix, a adopté un certain texte ou une certaine édition, il continue naturellement à s'en servir et à lui donner la préférence. Quiconque connaît l'histoire de saint Augustin peut avoir une certitude morale que l'exemplaire ou les exemplaires dont il faisait usage devaient être italiens. Il nous apprend lui-même que lorsqu'il était à Carthage avant sa conversion, il avait un souverain mépris et une indifférence profonde pour les saintes Ecritures à cause de l'incorrection de leur style [1]. Il se rendit à Milan, sans que la religion fût pour rien dans ce voyage, et ce fut là qu'il commença à les envisager sous un point de vue totalement nouveau [2]. En écoutant saint Ambroise, il découvrit qu'une foule de choses qu'il avait trouvées absurdes et abjectes dans le texte sacré, étaient au contraire pleines de sens et de grandeur. Il flotta quelque temps dans le doute, car de graves obstacles l'empêchaient de se livrer tout entier à la recherche de la vérité. Laissons-le parler lui-même : « *Ecce jam non sunt absurda in libris ecclesiasticis quæ absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intelligi. Figam pedes meas in eo gradu, in quo puer a parentibus positus eram, donec inveniatur perspicua veritas. Sed ubi quæretur? quando quæretur, non vacat Ambrosio, non vacat legere. Ubi ipsos codices quærimus? unde et quando comparamus a quibus sumimus?* » Jusqu'alors donc il ne s'était encore procuré aucun exemplaire de l'Ecriture. Aussitôt après sa conversion miraculeuse, il se retire à Cassiciacum dans la villa de Verecundus, et de là il écrivit à saint Ambroise pour lui

[1] Confess. III. 5. [2] Ib. VI. 3-4.

demander quels livres de l'Écriture il devait lire. Le pieux évêque lui recommande Isaïe, et saint Augustin le lut alors, évidemment pour la première fois. « *Veruntamen, ego primam hujus lectionem non intelligens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum, exercitatior in dominico eloquio.* » Ce fut là aussi qu'il commença la lecture des psaumes.

Après son baptême, saint Augustin se rendit à Rome. Dans l'intervalle qui s'écoula entre sa conversion et son retour en Afrique, il écrivit plusieurs ouvrages, entre autres ses *Soliloques*, ses traités *de Beata vita*, *de Ordine*, *de Libero Arbitrio*, *de Immortalitate animæ*, *de Moribus manichæorum* et *de Moribus Ecclesiæ*. Quelques-uns de ces écrits, surtout le dernier, font voir par la facilité avec laquelle l'auteur y cite les Écritures, qu'il les avait gravées profondément dans sa mémoire et qu'il les avait étudiées à fond. Cette courte esquisse historique suffira pour démontrer que saint Augustin puisa sa connaissance des livres sacrés tout entière dans le texte *italien;* or, il est très-peu probable que, de retour en Afrique, il ait rejeté cette édition pour en adopter une autre. Au contraire, il semblerait qu'il dût donner durant tout le cours de sa vie, une préférence marquée au texte qu'il avait d'abord étudié.

2° D'ailleurs, il existe dans un de ses ouvrages de controverse, un texte qui me paraît expliquer à la fois ses sentiments et les expressions dont il s'est servi à l'égard de l'*Itala*. Écrivant contre Faustus, il donne une règle critique pour guider notre choix parmi plusieurs leçons contradictoires. « *Ubi cum ex adverso audieris proba, non confugias ad exempla veriora, vel plurium codicum, vel antiquorum, vel linguæ præcedentis, unde hoc in aliam linguam interpretatum est*[1]. » Voici donc l'ordre qu'il propose : 1° de consulter les manuscrits qui renferment un texte, dont l'authenticité et la pureté sont mieux prouvées; 2° d'en supputer le nombre; 3° d'en calculer l'antiquité; enfin 4° si la question reste encore indé-

[1] Adv. Faust. X. 2.

cise d'avoir recours aux originaux. Un peu plus bas, il poursuit en ces termes : « *Quid agis? quo te convertes? quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam successionis testem citabis?* » Si l'on compare ce passage avec le précédent, en ayant soin de remarquer que ce qui a rapport au nombre des manuscrits est omis dans celui-ci, parce qu'il s'agit d'un *seul* exemplaire, nous voyons que les *exempla veriora* doivent se découvrir par leur origine ; car cette preuve est substituée à l'autre dans la série des autorités critiques. Quelques lignes plus bas, il explique quelle est l'origine qui doit décider de la sincérité et de l'authenticité d'un manuscrit. Il reprend la même série d'arguments, avec une nouvelle et importante substitution, sous la forme d'une conclusion de son raisonnement antérieur : « *Itaque si de fide exemplarium quæstio verteretur... vel ex aliquarum regionum codicibus unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur ; vel si ibi ipsi quoque codices variarent, plures paucioribus, aut vetustiores recentioribus præferentur ; et si adhuc esset incerta varietas, præcedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur.* » Je demanderai la permission de présenter quelques remarques au sujet de ce passage. D'abord, saint Augustin par cette expression, *codices aliarum regionum*, veut indubitablement désigner les exemplaires latins, car il propose de se référer au grec, *præcedens lingua*, comme une dernière et distincte ressource. En second lieu, ce passage nous autorise à conclure que les diverses Eglises ne se servaient point de différentes versions ; en effet, il serait absurde, quand il s'agit de variantes, de renvoyer un critique à une traduction complétement différente et tout à fait indépendante de celle dont il s'occupe.

En troisième lieu, la règle de critique posée par saint Augustin, veut que lorsqu'il s'élève un doute au sujet de l'exactitude d'une leçon, on ait recours tout d'abord aux exemplaires du pays d'où la foi est venue. Saint Augustin écrit en Afrique ; nous n'avons donc qu'à nous demander d'où, selon lui, la foi avait été apportée dans ce pays ; et il suit de ma première observation, que ce doit être de l'Eglise latine.

On croyait dans l'Eglise d'Afrique que l'Italie, et plus particulièrement Rome, était la source du christianisme. Saint Grégoire écrit ce qui suit, à Dominique évêque de Carthage : *Scientes præterea unde in africanis partibus sumpserit ordinatis sacerdotalis exordium, laudabiliter agitis quod, sedem apostolicam diligendo, ad officii vestri originem, prudenti recordatione recurritis, et probabili in ejus affectu constantia permanetis*[1]. » Il est manifeste que saint Augustin partageait cette opinion, comme l'atteste le passage suivant : « *Erat etiam (Carthago) transmarinis vicina regionibus, et fama celeberrima nobilis, unde non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanæ ecclesiæ, in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus, et cæteris terris unde evangelium in ipsam Africam venit, per communicatorias literas esse conjunctum*[2]. » L'Eglise romaine et les autres pays d'où l'Evangile est venu en Afrique : — voilà une phrase suffisamment claire. J'ajouterai que ces deux expressions : *les régions au delà des mers dont Carthage n'est pas éloignée* et les *autres Eglises*, désignent évidemment une seule et même contrée. En effet, la réputation dont l'évêque de Carthage jouissait dans les unes, et le fait qu'il était en communion avec les autres, sont présentés comme une garantie identique de sécurité. Quant à ces Eglises *au delà des mers*, il ne saurait y avoir aucun doute que l'illustre Père ait voulu désigner par là les Eglises d'Italie. Car, faisant allusion au jugement de Cecilianus, il dit : « *An forte non debuit Romanæ Ecclesiæ Melchiades episcopus, cum collegis transmarinis episcopis, illud sibi usurpare judicium?* » Mais nous apprenons de saint Optat, que les collègues du pape Melchiade étaient tous Italiens, excepté trois évêques des Gaules, mandés à la requête des donatistes[3]. Saint Augustin considérait donc l'Eglise d'Afrique, comme la fille de l'Eglise d'Italie.

[1] Ep. l. VIII. nº 33.

[2] Ad Glor. et Elaus Ep. XLIII (al. CLXIII).

[3] Adv. Parm. I. 23.

Cet illustre Père a donc posé clairement cette règle de critique en vertu de laquelle, lorsqu'il s'élevait des doutes en Afrique au sujet d'une variante quelconque, il voulait qu'on se référât tout d'abord aux manuscrits d'Italie ; c'est-à-dire, qu'on devait commencer toute opération critique par collationner attentivement le texte controversé avec le texte italien. Rapprochons maintenant de cette règle le passage où il est question de l'Itala, et voyons si ce dernier n'en reçoit pas quelque lumière. D'abord ici, comme dans son ouvrage contre Faustus, saint Augustin traite exclusivement des diverses leçons et de la correction du texte. La phrase qui précède immédiatement celle dont nous nous occupons est celle-ci : « *Plurimum hic quoque juvat interpretum numerositas, collatis codicibus, inspectaque atque discussa, tantum absit falsitas; nam codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui scripturas nosse desiderant, ut emendati non emendatis cedant*, EX UNO DUNTAXAT INTERPRETATIONIS GENERE VENIENTES[1]. » Ensuite, après avoir dit ainsi, que les exemplaires les plus corrects doivent être préférés, *pourvu qu'ils émanent de la même version originale*, il poursuit et nomme le texte auquel il faut donner la préférence; ce qu'il fait sous la forme, non d'une assertion, mais d'une règle critique : « *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris præferatur.* » En troisième lieu, il persiste à dire, toujours comme dans le livre contre Faustus, que même après cette épreuve, il faut encore, en dernière analyse, recourir au grec : « *Et latinis quibuslibet emendandis, græci adhibeantur.*

Quiconque se livrera à une étude impartiale de ces deux passages, demeurera convaincu qu'ils tendent tous vers le même but, et que la préférence attribuée à l'Itala ne vient que de ce qu'elle est l'édition la plus authentique de la même version, conservée dans le pays d'où l'Evangile a été apporté en Afrique : c'est une question de manuscrits et d'éditions, mais nullement de versions.

[1] De doct. christ. II. 14. III. I. 27.

3° Il semble qu'il ne manque plus qu'une chose pour compléter la solution de la difficulté qui s'est élevée au sujet de l'Itala, c'est une vérification critique ou pratique. Si saint Augustin a apporté ses manuscrits d'Italie et s'il s'en est servi en Afrique, son texte présente-t-il les apparences qui sont la conséquence naturelle d'une telle supposition? Quoiqu'il se serve d'une traduction qui est essentiellement la même que celle des Pères de l'Eglise d'Afrique, ne s'éloigne-t-il pas d'eux dans certains passages, sur lesquels ceux-ci sont tous d'accord entre eux, et ne se rapproche-t-il pas au contraire des Pères de l'Eglise d'Italie? La discussion de cette question entraînerait un examen critique des différentes leçons, lequel n'offrirait aucun intérêt à la généralité des lecteurs, lors même qu'ils en auraient trouvé dans les détails que nous venons de donner. Je serai donc bref. Il y a quelques années que, consacrant à l'étude critique de la Bible les loisirs plus grands dont je jouissais alors, je portai mon attention sur ce point. Malgré les circonstances qui vinrent trop tôt m'arracher à mes travaux, j'eus le temps de réunir un assez grand nombre d'observations pour me satisfaire sur ce point; aussi la théorie que je présente ici au public touchant la Vulgate a-t-elle fait plus d'une fois l'objet de mes leçons dans le collége où je professe. Je vais tirer quelques exemples de variantes tirées des premiers psaumes et qui établissent une distinction entre le texte des Pères de l'Eglise d'Afrique et ceux de l'Eglise d'Italie; de ces rapprochements, il résultera manifestement que saint Augustin n'hésite pas à se séparer des Pères africains et à se ranger du côté des italiens, toutes les fois que les écrivains des deux nations diffèrent ostensiblement les uns des autres.

Ps. I. *Psalt. rom. et mediol., codd. corbes. Sangerm. Amb. Hil. Cassiod. etc.*, donnent cette leçon. « *In lege Domini fuit voluntas ejus.* » *Tert. Cyp. Opt. opus imperf. in Mat.* omettent le mot *fuit*. Saint Augustin est d'accord avec les premiers, et cette leçon est *tenacior verborum*, car le grec porte ἔστι; la clarté y gagne aussi beaucoup.

Ps. II. *Tertullien et S. Optat* le considèrent comme le premier ; saint Augustin, avec les Pères de l'Eglise italienne, le regarde comme le second.

4. *Cod. Sangerm. Amb. Hil.* « *Quare fremuerunt gentes.* » *Tert. Cyp.* constamment *tumultuatæ sunt.* Saint Augustin se range de l'opinion des premiers.

2. *Sangerm. Amb. Hil.* « *Convenerunt.* » — *Tert.* (généralement) *Cyp.* « *Congregati sunt.* » Saint Augustin est encore avec les premiers.

Ps. VI. — 6. *Psalm rom. cod. Sangerm. Amb. Hil. Leo. Cassiod. Phil.* ont « *in inferno.* » *Tert. Lucif. Cular*[1] : « *apud inferos.* » Saint Augustin est encore avec les premiers.

Ps. XVIII. — 9. *Psalteria, cod. Sangerm. Amb. Hil. Cassiod. Maximus Jaur. Philast.* « *Sponsus procedit.* » *Tert. Cyp.* « *Egrediens.* » Saint Augustin s'accorde encore avec les premiers.

Il me faut maintenant laisser poursuivre cet examen par quelque critique qui jouisse de plus de loisirs que moi. C'est une tâche aride et souvent ingrate, car en général les différentes leçons ne sont qu'une masse d'irrégularités et de confusion, qu'on ne peut rapporter à aucune loi et qui ouvre à peine un champ à des conjectures plausibles. Toutefois, dans la partie que j'ai examinée, je doute qu'on puisse trouver un exemple où les écrivains d'Afrique soient d'accord entre eux et en opposition avec les écrivains italiens, sans que saint Augustin se range du côté de ces derniers. Ceci suffit pour éclaircir toutes les difficultés. Car si les Pères des différents pays se rapprochent assez les uns des autres pour prouver qu'ils se sont tous servis de la même version, néanmoins leurs divergences sur certains points constatent l'existence d'éditions distinctes dont l'usage était limité par les circons-

1 Il était Sarde, mais la Sardaigne était considérée comme la septième province de l'Afrique.

criptions géographiques. Or, le fait que saint Augustin est toujours d'accord avec les Italiens, ajouté aux preuves historiques que nous avons déjà données, démontre qu'il se servait d'une édition italienne et non d'une recension africaine ; c'est-à-dire que son témoignage se rapporte à l'Église d'Italie et non à l'Église d'Afrique, dans toutes les questions critiques qui peuvent être soulevées à l'endroit des Écritures. Les importantes conséquences qui découleront de cette conclusion justifieront la longueur de la discussion à laquelle nous nous sommes laissés aller. Nous espérons aussi qu'on regardera comme une excuse suffisante pour le manque de discrétion dont nous nous sommes peut-être rendus coupables dans ces longues recherches, le service que nous avons rendu en donnant aux paroles de saint Augustin au sujet de l'Itala un sens en harmonie avec les faits, avec sa propre histoire et les citations qu'il a faites, enfin avec le silence complet des autres écrivains anciens.

Mais quelque excusable que puisse être ma digression, je sens que mes lecteurs ont le droit d'avoir oublié ce qui l'a provoquée et de s'attendre à ce que je les ramène au point d'où nous sommes partis. Revenons donc sur nos pas. Saint Augustin, dans tous ses autres écrits, omet le verset où il est question des trois témoins célestes ; or, ce verset se trouvant dans le manuscrit de Santa Croce, cette circonstance n'est-elle pas une preuve suffisante que cet ouvrage n'est point de saint Augustin ? C'est pour répondre à cette objection que nous nous sommes lancés dans cette longue discussion, et voici l'argument qu'elle nous suggère. Saint Augustin, dans ses œuvres ordinaires, s'est servi de l'édition italienne, de laquelle le verset qui nous occupe avait disparu à une époque très-ancienne. Son *Speculum*, ainsi que nous l'apprend Posidius, était écrit pour le vulgaire : c'est pourquoi il a eu recours dans cette circonstance à l'édition africaine, dont tous les exemplaires contenaient le verset. Afin de constater ce fait, j'ai prié l'ecclésiastique qui a entrepris la publication du manuscrit de Santa Croce de faire particulièrement attention

aux diverses leçons qu'il renferme : et il m'a assuré qu'elles concordent toutes avec les Pères africains d'une manière remarquable.

Dans ma prochaine lettre, j'examinerai la valeur du témoignage de ce manuscrit, dans l'hypothèse ou saint Augustin n'en serait pas l'auteur, et je ferai en même temps quelques observations sur d'autres points qui se rapportent à cette célèbre controverse.

J'ai l'honneur d'être, etc.

N. WISEMAN.

Collége anglais, à Rome, le 26 juin 1852.

II.

Mon cher monsieur,

Après avoir discuté la question de savoir si saint Augustin est l'auteur du traité contenu dans le manuscrit de Santa Croce, je vais maintenant, pour remplir ma promesse, rechercher le degré d'autorité qu'il convient d'attribuer à cet ouvrage dans la controverse des trois témoins, en supposant qu'il soit sorti de la plume d'un auteur plus obscur. Disons quelques mots d'abord du pays et du siècle auxquels il appartient.

Peut-être un examen plus minutieux que celui qu'il est pour le présent en mon pouvoir de faire, fournirait-il de nombreux renseignements que je n'ai pu recueillir dans le cours rapide de mes observations. Je me flatte toutefois que ces dernières suffiront pour remplir l'objet que je me propose. La précision avec laquelle sont posées certaines propositions qui se rapportent à la sainte Trinité, fait voir que le traité a été composé après que les controverses auquelles ce dogme important a donné lieu se furent élevées dans l'Eglise. Le chapitre d'où j'ai tiré le texte de saint Jean que j'ai cité porte en titre : « *De distinctione personarum.* » Or, le mot *persona* ne semble pas avoir été employé dans le sens spécial qui lui est attribué ici avant le troisième siècle. Le docteur *Waterland* a remarqué qu'il est appliqué par Tertullien aux *Hypostases* ou Personnes de la Trinité. En effet, ce mot se rencontre fréquemment dans

le livre de Tertullien contre Praxeas, surtout à partir du onzième chapitre jusqu'au quinzième. Toutefois il semble qu'il ne soit pas devenu si tôt un terme défini de théologie. *Facundus Hermaniensis* prétend qu'on ne commença à s'en servir dans l'Eglise qu'à l'occasion de l'hérésie de Sabellius, en deux cent cinquante-sept. Voici ses propres termes : « *Personarum autem nomen nonnisi cum Sabellius impugnaret Ecclesiam, necessario in usum prædicationis assumptum est, ut qui semper tres crediti sunt, communi personarum nomine vocarentur*[1]. » Mais cette assertion est en opposition directe avec celle de saint Grégoire de Naziance, qui prétend que le sabellianisme prit naissance en Occident par suite de l'usage de ce mot. Les latins, dit-il, furent forcés,

Propter egestatem linguæ et rerum novitatem,

d'appliquer le mot de personne à la sainte Trinité et qu'en résulta-t-il? qu'une fausse application de ce mot[2] donna naissance à l'hérésie de Sabellius. Pour concilier ces deux témoignages opposés, il suffira de dire que le mot de *personne* était déjà en usage, il est vrai, du temps de Tertullien, mais qu'il ne possédait pas encore ce sens clair, défini et théologique qui lui fut attribué par suite de la controverse contre Sabellius, et des dissentiments qui s'élevèrent plus tard au concile d'Alexandrie. La manière dont ce mot est employé dans notre traité, fait voir que celui-ci a été composé à une époque où la signification du terme *personne* avait déjà été déterminée.

Il est une autre considération qui nous porte à assigner une date postérieure au traité de Santa Croce. Après la section dans

1 Def. trium. capit. l. II. p. 19.

2 Αλλ' οὐ δυναμένοις (τοῖς Ιταλοῖς) διὰ τὴν στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης, καὶ ὀνομάτων πενίαν, ἀπὸ τῆς ουσας τὴν ὑπόστασιν, καί διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσι τα προσωπα, ἵνα μη τρεῖς ουσιάι παρα δειχθῶσι, τί γίνεται; ὡς λίαν γελοῖον ἢ ἐλεεινόν; — εἶτα Σαβελλιανισμὸς ἐνταῦθα επενοήθε τοῖς τρισὶ προσώποις. Greg Naz. De Laude Athan. Op. Paris, 1609. I. p. 169.

laquelle nous avons trouvé le texte de saint Jean que nous avons cité, il en est une autre consacrée tout entière à prouver la divinité du Saint-Esprit. De là nous avons quelque raison d'inférer que la controverse qui s'éleva au sujet de ce dogme important, en dehors de la question générale de la Trinité, avait déjà commencé. Cette circonstance placerait l'époque de notre manuscrit au temps des Macédoniens, c'est-à-dire vers le milieu du IVe siècle. Le texte de l'ancienne version latine dont l'auteur a fait usage ne permet pas de lui assigner une date plus moderne ; et, à vrai dire, aucune des considérations que nous pourrions tirer de l'ouvrage lui-même, ne justifierait une telle conclusion.

Quant au pays d'où notre traité est originaire, il n'est pas difficile de le déterminer. Il se trouve réuni à un ouvrage de saint Cyprien qui fait partie du même volume et vient immédiatement après le nôtre : cette circonstance nous prédispose au premier abord à considérer ce dernier comme étant d'origine africaine. Mais ce qui achève de décider la question, c'est la coïncidence frappante de son texte avec les leçons des Pères de l'Eglise d'Afrique. La publication de l'original mettra ce point important à l'abri de toutes les contestations.

Peut-être quelques-uns de mes lecteurs regarderont-ils comme un médiocre avantage d'avoir obtenu le témoignage d'un obscur écrivain du quatrième siècle, en faveur du verset controversé. Quant à moi, je ne partage pas leur opinion. J'avoue qu'à mes yeux un nouveau témoignage d'un auteur africain quelconque a plus de valeur que tous ceux qui pourraient venir des autres parties de l'Eglise d'Occident. La raison de cette préférence paraîtra peut-être à beaucoup de gens un paradoxe de plus ; c'est qu'on peut dire que toutes les autorités qui ont été découvertes jusqu'à ce jour, en faveur du même verset, appartiennent à l'Eglise d'Afrique.

Quiconque a quelque expérience des études bibliques, connaît le grand principe de critique que Bengel posa le premier, mais qui ne reçut force de loi qu'après la publication

des recensions de Griesbach. En vertu de ce principe, il est établi que les témoignages, en faveur d'une variante quelconque, n'ont pas de valeur en dehors de la recension ou famille à laquelle ils appartiennent ; et qu'une leçon doit être adoptée, non en vertu des autorités isolées, mais sur la foi de la recension qui la renferme.

Il est évident que le même principe s'applique non-seulement à la traduction grecque, mais à tout autre texte dans lequel on peut distinguer des recensions. Après avoir démontré qu'il en est ainsi de l'ancienne Vulgate, nous avons le droit de faire l'application de ce principe, en faveur du verset de saint Jean qui a été l'objet d'une si vive controverse. Or, tous les écrivains qui ont traité cette question n'ont pas manqué de faire remarquer que presque tous les témoignages rendus en faveur de l'authenticité de ce verset proviennent d'auteurs africains. Saint Cyprien, Marcus Celedensis, saint Fulgence, Victor Vitensis, les quatre cents évêques qui s'assemblèrent à Carthage sous Hunnéric étaient tous membres de l'Eglise d'Afrique. Mais si tant d'auteurs ont observé ce consentement unanime d'écrivains appartenant à la même église, ils n'ont pas exposé ce témoignage sous son véritable jour. Ils ont vu dans chacun des témoins autant d'écrivains africains, voire même le corps de l'Eglise d'Afrique, constatant l'existence d'un passage, mais ils ne les ont pas considérés comme les représentants de la *recension* ou *texte* africain, comme élevant la voix au nom d'une grande famille critique, dont l'antiquité et l'autorité, relativement à celles des autres textes, doivent être également soumises aux lois de la critique.

Si le lecteur veut bien ne point perdre de vue ces faits, surtout celui que j'ai établi dans ma première lettre, à savoir que les Pères d'Afrique et d'Italie se divisent en deux classes tout à fait distinctes, non-seulement au sujet de ce verset, mais encore sur une foule d'autres passages assez nombreux pour prouver la différence de leurs recensions, je poursuivrai cette étude en faisant les observations qui, selon moi,

porteront sur la controverse générale dans ses rapports avec le manuscrit de Santa Croce.

1° L'existence d'une recension africaine contenant le verset en question, nous donne le droit de considérer comme autant de citations, les extraits des écrivains africains qui, apparaissant dans les ouvrages des auteurs italiens, pourraient laisser des doutes au sujet de leur origine. C'est en insistant sur la forme incomplète des citations, dans Tertullien et dans saint Cyprien, que Griesbach et d'autres se sont efforcés de les faire passer pour de pures interprétations mystiques. Or, l'examen de témoignages postérieurs nous a donné la certitude que l'Eglise entière à laquelle ils appartenaient, connaissait et citait le verset controversé; cette circonstance fournit à la critique de justes raisons pour affirmer que ce sont de véritables citations que ces écrivains ont faites. Le système adopté par les adversaires du texte, qui attribuent au respect pour l'autorité de Tertullien et de saint Cyprien, d'abord les allusions au verset précédent, puis sa conversion en un texte nouveau, est totalement insoutenable. Ces deux auteurs étaient tenus en vénération égale, sinon plus grande, parmi les Italiens; pourquoi donc leurs écrits auraient-ils exercé une influence plus considérable sur les autres écrivains africains, que sur leurs admirateurs d'outre-mer? D'ailleurs, pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas agi de même? pourquoi n'a-t-il pas *tiré des conclusions*, comme on prétend que les autres écrivains africains l'ont fait, du huitième verset expliqué dans un sens allégorique? pourquoi dit-on qu'il n'a jamais cité ce verset?

2° Mais si, au lieu de considérer ces passages comme une argumentation, nous n'y voyons que des citations; si nous laissons de côté ces écrivains de l'Eglise d'Afrique pour ne parler que du texte africain, nous écartons une difficulté dont tous les partis ont en vain cherché la solution, je veux dire le silence de saint Augustin. Un écrivain moderne a fait une remarque en apparence très-concluante; c'est que l'illustre évêque d'Hippone qui a tant écrit sur cette épître a fourni à

Sabatier des matériaux suffisants pour rétablir l'ancien texte jusqu'à ce verset exclusivement, et qu'il lui revient en aide immédiatement après, mais que, sur ce point seul, il lui fait complétement défaut. Au premier abord, cette circonstance paraît un argument négatif d'une force considérable. J'accorderai même qu'en se plaçant au point de vue d'où l'on envisage ordinairement la controverse, cette objection est irrésistible. Mais les propositions que nous avons exposées précédemment écartent toute la difficulté. Le verset appartient essentiellement au texte africain, et saint Augustin se servait de l'édition italienne. Après cette observation, toute anomalie, toute difficulté disparaît. Je serais même presque tenté d'ajouter que si le verset se trouvait dans les œuvres de saint Augustin, ce fait demanderait une explication. Sans doute, il ne serait pas difficile d'en trouver une, je l'ai même suggérée ailleurs, et je vais la répéter ici. L'illustre père appartenait à l'Eglise d'Afrique, et il pourrait très-bien se faire que, dans une circonstance donnée, il renonçât à un texte favori pour ne consulter que les sentiments et les intérêts de son troupeau. Toujours est-il que, lorsqu'il s'agit de faire des classifications ou de répartir des objets quelconques en un certain nombre de familles, ce sont les variétés sporadiques (pour nous servir d'une expression empruntée aux naturalistes), qui causent le plus de perplexité et d'embarras. Plus les différentes catégories sont clairement circonscrites, plus les lois et les circonstances qui les régissent sont nettement définies, plus elles sont exemptes d'exceptions, plus la valeur et l'étendue de chacune sont exactement déterminées ; plus aussi les raisonnements auxquels elles servent de bases sont satisfaisants. Ainsi, loin que le silence de saint Augustin nous embarrasse en aucune façon, il nous aide plutôt à écarter une difficulté.

3° Il suit des remarques que nous venons de présenter que la découverte d'un ancien manuscrit africain, quelque obscur qu'en soit d'ailleurs l'auteur sous d'autres rapports, est d'un plus grand poids pour prouver l'authenticité du verset contro-

versé, s'il le contient dans son texte, que ne le serait le témoignage d'un écrivain italien dont le nom serait infiniment plus illustre : en effet, le premier tend à consolider et à compléter l'autorité d'un *texte*, tandis que le second n'apporterait qu'une voix isolée et en désaccord avec les autres. Ce principe détermine donc la force du témoignage du manuscrit de Santa Croce. C'est une nouvelle affirmation à ajouter au consentement unanime des écrivains africains, une preuve de plus que le verset existait dans le texte ou recension de cette Eglise.

La controverse étant ainsi réduite aux proportions d'un désaccord entre deux recensions, celle d'Afrique et celle d'Italie, il ne reste plus qu'à chercher laquelle des deux possède la plus grande autorité, laquelle peut être considérée à juste titre comme représentant véritablement la version originale. En effet, s'il paraissait très-probable, ou même certain que la traduction latine a été faite en Afrique, et que, par conséquent, le texte africain, conservé par les écrivains de cette Eglise, remonte à une plus haute antiquité que tous les autres manuscrits connus, non-seulement de l'Italie mais encore de la Grèce, nous obtiendrions ainsi un argument beaucoup plus fort, plus défini et plus solide en faveur de l'authenticité du verset controversé, que si nous avions recours à l'examen ordinaire des citations et des textes.

Monsieur Nolan a donné plusieurs raisons pour établir que l'autorité de l'Eglise d'Afrique sur ce point, devait être considérée comme d'un grand poids ; mais il n'effleure même pas les véritables arguments, qui doivent décider les résultats de la controverse ; c'est-à-dire, la question de savoir si elle possède ou non le texte original.

Je dois à la justice, à moi-même et surtout à la cause que je défends, de déclarer que l'examen qui va suivre, non plus que celui que contenait ma première lettre, n'ont été entrepris en vue de cette controverse : c'est simplement le résultat de recherches faites par moi dans l'accomplissement

de mes devoirs académiques, lorsque je traitais de la Vulgate dans un cours de théologie.

Un palimpseste contenant une version latine antéhiéronymécnne, ayant été découvert, il y a quelques années à Wurtzbourg, le docteur Feder en transcrivit tout ce qui était susceptible d'être lu, c'est-à-dire, Jérémie, Ezechiel et Daniel. Il transmit ces fragments à feu l'évêque de Sceland, le savant docteur Münter, qui en publia un compte rendu dans une lettre adressée au fameux M. Grégoire. Ce travail parut dans la Revue Encyclopédique, au mois de mars 1819, p. 545. La lettre est datée de Copenhague, le 7 février. L'auteur suppose que ces fragments ont une origine africaine ; il dit qu'ils ne peuvent appartenir à l'Itala, « parce que la phrase manque de clarté ; » il termine par la promesse de les publier ; et, si mes souvenirs sont fidèles, ils ont effectivement paru dans le troisième numéro des *Miscellanea Hafnensia*. Toutefois, n'ayant pas ce journal sous la main, je n'oserais rien affirmer à présent. Tout ce que je puis dire, c'est que je les ai trouvés dans une publication de ce genre.

Quoi qu'il en soit, Eichhorn fut le premier auteur qui hasarda la conjecture que la Vulgate latine était originaire d'Afrique. C'est là une simple conjecture, car il n'essaie même pas de prouver ce qu'il avance. Son principal, ou plutôt son unique argument, est le langage barbare dans lequel cette traduction est écrite. Nous devons protester contre ce mot de *barbare*, en nous appuyant sur l'autorité du célèbre lexicographe Gesner, qui avait coutume de dire qu'il considérait la Vulgate comme un auteur classique, car elle lui permettait d'embrasser la langue latine dans toute son étendue.

Au lieu de cette vague conjecture, je vais m'efforcer de mettre sous les yeux des personnes versées dans l'art de la critique biblique, quelques preuves spécifiques, lesquelles, à mon avis, tendent à démontrer que l'Afrique a donné naissance à la version latine.

D'abord, je ferai remarquer que la littérature grecque jouissait d'un si haut crédit en Italie sous les Césars, et qu'elle y était en si grand honneur sous Trajan et sous les Antonins, qu'une version de l'Écriture n'était guère nécessaire à cette époque. C'est un fait assez singulier, que presque tous les noms qui se présentent dans l'histoire des premiers temps de l'Eglise romaine, ont une forme grecque, tels sont : Clet, Anaclet, Soter, Eleuthère, Lin, Evariste, Télesphore, Hygin. Quelques-uns de ces personnages étaient véritablement grecs de naissance; leur élection au pontificat indique donc que leur nation exerçait une certaine prépondérance dans l'Eglise romaine, et en même temps que leur troupeau était versé dans la langue grecque. Mais ce qui démontre mieux que tout le reste ce que nous voulons prouver, c'est que dans tout le cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, et même au commencement du troisième, on ne rencontre pas un seul exemple d'un écrivain appartenant à l'Eglise italienne, qui ait écrit dans une autre langue qu'en grec.

L'épître de saint Clément, ou *Clemens Romanus*, pour nous servir du nom sous lequel on le désigne plus particulièrement, fut écrite en langue grecque, vers l'an 96[1]. Ce pontife était romain de naissance; mais rien dans son écrit ne tend à faire supposer qu'il ait eu recours à un traducteur ou que son travail lui ait coûté quelque peine. Je pourrais ajouter que la lettre est écrite, au nom de l'Eglise romaine tout entière.

Je ne parlerai point de saint Justin ni de Tatius; car rien ne prouve qu'ils aient appartenu à l'Eglise d'Italie, bien que tous deux aient publié à Rome leurs ouvrages en langue grecque.

Modestus qui, selon Cave, florissait vers l'an 176, devait être latin : du moins son nom l'indique; cependant il paraît

[1] Euseb. H. E. III. c. 16.

avoir écrit en Grec, car saint Jérôme dit : *Feruntur sub nomine ejus et alia συντάγματα*[1]. » Eusèbe fait mention de lui conjointement avec saint Irénée[2].

On ne saurait douter que la correspondance qui eut lieu sous le pontificat de Soter, entre les Eglises de Rome et de Corinthe, n'ait été suivie en Grec[3].

Saint Irénée, évêque de Lyon, en 178, écrivit la totalité de ses ouvrages dans cette même langue. La fameuse lettre des Eglises de Vienne et de Lyon est également rédigée en grec.

Saint Jérôme dit que Tertullien est le plus ancien écrivain latin après Victor et Apollonius[4]. Le premier est indubitablement le pape de ce nom : l'histoire de l'autre est plus obscure. Le catalogue de saint Jérôme fait mention de deux écrivains de ce nom. Le second d'entre eux était un sénateur romain qui composa une apologie et qui certainement écrivit en grec[5]. En effet, il est cité ailleurs parmi les écrivains grecs[6] et il est pour sûr le même dont l'apologie a été publiée par Eusèbe[7]. Il peut se faire qu'il ait écrit d'autres ouvrages en latin, mais il suffit à mon objet présent qu'il ait employé indifféremment les deux idiomes.

Caïus, le célèbre prêtre romain qui florissait vers deux cent douze, rédigea ses nombreux traités en langue grecque. Tous les critiques admettent ce point, que Tillemont établit de la manière la plus solide.

Quant au dialogue contre Artémon dont l'auteur est demeuré inconnu, les fragments que nous a donnés Eusèbe[8] et d'autres circonstances encore nous portent à croire qu'il a été écrit à Rome et qu'il est l'œuvre de quelque ecclésiastique ; néanmoins, on ne saurait douter qu'il n'ait été composé en grec.

[1] De viris illus. c. XXXII.
[2] L. IV. 25.
[3] Ib. v. 31.
[4] Loc. cit. LIII.
[5] Ib. XLII.
[6] Ep. ad Muz. LXX.
[7] H. E. v. 21.
[8] L. V. 28.

Asterius Urbanus, si l'on en juge par son nom, semble avoir été italien : toutefois, il paraît qu'il écrivit et disputa en grec. Son livre était dédié à Abercius Marcellus. S'il faut ajouter foi à ce rapport d'Eusèbe, ce furent des circonstances fortuites qui amenèrent Urbanus en Galatie, où ses conférences eurent lieu[1].

Saint Hippolyte (*Portuensis*) passe aux yeux de plusieurs historiens pour avoir été évêque de *Portus Romanus*, autrement dit, Aden en Arabie ; d'autres, au contraire, que son siége devait être Portus, aujourd'hui Porto, à l'embouchure du Tibre. Les raisons sur lesquelles s'appuient respectivement les défenseurs de ces deux opinions se trouvent dans les œuvres du docteur Lardner, qui, toutefois, a omis de rappeler que l'église de Porto est placée sous l'invocation du saint, aussi bien qu'un puits pour lequel les habitants du pays ont une grande vénération. Du reste, cette question est insignifiante ; tout ce qu'il importe de savoir, c'est qu'Hippolyte résida à Rome et qu'il écrivit dans cette ville. On peut encore voir son cycle pascal gravé sur sa chaire que l'on conserve dans la bibliothèque du Vatican. Ce document est en grec comme tout le reste de ses écrits.

D'après ces exemples, on voit que Victor est le seul auteur appartenant à l'Eglise d'Italie ou des Gaules qui, selon les rapports de l'histoire, ait écrit en latin, avant l'an deux cent trente ; encore ne manque-t-on pas de raisons pour supposer qu'il comprenait également le grec. En même temps, on ne trouve pas en Afrique un seul auteur qui se soit exprimé en grec, tandis que d'un autre côté Tertullien, saint Cyprien, Lactance et Minutius Félix, qui sont les plus anciens des Pères latins, appartenaient tous à cette nation. Il est encore une considération qu'il faut ajouter à celles qui précèdent : tous les anciens écrivains admettent que l'Evangile de saint Marc a été rédigé pour l'instruction de l'Eglise romaine, et cependant il est en grec ; c'est dans cette langue aussi que

[1] L. V. 16.

saint Paul adresse son épître à cette même Eglise. N'aurait-il pas été bien étrange qu'ils eussent agi de la sorte, si une traduction latine avait été nécessaire? Ne vaut-il pas mieux en conclure que le grec était parfaitement intelligible pour les fidèles et que cet état de choses devait se prolonger encore quelque temps? C'est là ce qui ressort des preuves que nous avons données plus haut.

De toutes ces réflexions résulte un motif puissant de probabilité historique pour supposer que la première version latine de l'Ecriture a été faite, non pas en Italie, mais en Afrique. Il y a là plus qu'une simple conjecture. En effet, les citations extraites des auteurs africains nous donnent des preuves irrécusables qu'une version de ce genre existait dans leur pays, avant le quatrième siècle; tandis que tous les témoignages historiques que nous possédons au sujet de l'Italie, nous portent à croire que le texte grec y était en usage jusqu'au commencement du siècle. Or, comme j'ai démontré dans ma première lettre que la version dont on se servait était la même dans les deux pays, il s'ensuivrait que le texte italien aurait été apporté d'Afrique.

Du reste, la méthode la plus satisfaisante pour déterminer le pays d'où la Vulgate tire son origine, c'est un examen attentif des mots et des phrases qui la composent. Ces recherches auront un double résultat. D'abord nous découvrirons que la Vulgate abonde en archaïsmes, c'est-à-dire en expressions surannées et qu'on ne retrouve que dans les écrivains antérieurs au siècle d'Auguste. C'est là un des indices les plus forts qui dénotent l'origine provinciale de la version dont nous nous occupons, car ces sortes de locutions se perpétuent plus longtemps dans les pays lointains que dans le voisinage de la capitale. Quiconque a quelque peu étudié les auteurs africains des premiers siècles, a dû remarquer que leurs écrits fourmillent d'expressions de ce genre[1]. Les exemples que je

[1] Arnobe, par exemple, se sert de tournures et de mots évidemment surannés. Il serait facile de donner de nombreux exemples de ce fait, si cela était nécessaire.

vais citer en feront foi. A dire vrai, l'ancienne Vulgate contenait probablement infiniment plus d'archaïsmes qu'il n'en reste aujourd'hui, à cause des nombreuses corrections qu'elle a subies. Par exemple, l'ancien exemplaire de saint Matthieu, publié par Monsignor Mai, dans son ouvrage intitulé *Scriptorum veterum nova collectio*, tome III, Rome 1828., porte le mot *retiam* au lieu de *retem* [1]. Or, ceci confirme la même leçon dans Plaute, cité par Priscien : « *Nam tunc et operam ludos fecisset et retiam.* » En second lieu, nous y trouverons un certain nombre d'africanismes sur lesquels on ne saurait se méprendre. Nous entendons par là des expressions qu'on ne rencontre que dans les auteurs africains, qui florissaient vers l'époque où parut notre ancienne version [2]. Il va de soi que le principal d'entre eux est Tertullien. Dans les exemples que je vais citer, et qui suffiront du moins pour tourner de ce côté l'attention des plus habiles philologues, je me tiendrai presque exclusivement au Nouveau Testament, aux

C'est ainsi qu'il emploie le mot *stribiligines* (*Lib.* I. *ad Gent.*). Or, voici ce que Aulu-Gelle dit au sujet de ce mot : « *Solœcismus... vetustioribus* Latinis *stribiligo* dicebatur, quasi *sterobiligo* quædam. » (*Noct. att. Lib.* V. *cap.* 20) Dans le passage d'Arnobe, auquel nous faisons allusion, cet écrivain prend la défense du style peu poli de l'Ecriture, peut-être veut-il parler de l'original. Comp. Clem. Alex.-*Protrept.* Il n'est pas rare non plus qu'Arnobe ait recours aux anciennes formes d'infinitif passif, comme *velarier*, coronarier, *convertirier*.

[1] Saint. Matth. IV. 18. p. 257.

[2] Quiconque a lu les premiers auteurs chrétiens appartenant à l'Eglise d'Afrique, doit avoir été frappé de l'air de famille qui se fait sentir dans tous leurs écrits, et qui se décèle par l'emploi de locutions et de tournures particulières, qu'on ne retrouve guère que dans les anciens écrivains. C'est ainsi que le mot *striculus*, ou comme d'autres l'écrivent *hystericulus*, pour signifier un garçon, n'existe que dans Arnobe (*Lib.* V), et dans Tertullien *De Pallio* c. IV). Les autres éditions portent *ustricolas*, ce qui est un non-sens. Arnobe se sert aussi souvent de *qu* au lieu de *c*, comme dans les exemples suivants : *arquata sella* (*L.* II.), *arquitenens*, *hirquinus*. Cela provient d'une confusion assez fréquente chez les anciens auteurs. Tertullien, par une substitution contraire, dit *licet* au lieu de *liquet* (*De Pœn.* VI). Plaute et Térence s'y sont également trompés. Heraldus (*animad. ad Arnob.* 77), semble considérer cette erreur comme un africanisme; mais d'après les remarques de *Aulu-Gelle* sur *Insece* et *Inseque*, il résulterait qu'elle a été commise par les anciens auteurs. Je pourrais encore citer d'autres exemples, et montrer des traits nombreux de ressemblance entre Tertullien, Lactance et saint Cyprien; mais cela n'est point nécessaire.

psaumes et à l'Ecclésiastique, restes de l'ancienne Vulgate qui ont été incorporés dans la version adoptée par l'Eglise. J'aurai soin aussi de nommer dans le texte les auteurs auxquels je me réfèrerai pour ne point fatiguer le lecteur ni jeter la confusion dans son esprit, par des renvois continuels au bas des pages.

Un archaïsme ou, comme on l'appelle souvent à tort, un solécisme, fréquent dans l'ancienne version, c'est l'usage des verbes déponents pris dans un sens passif. Priscien nous dit expressément que c'est là un archaïsme : « *Ex his multa antiqui tam passiva quam activa significatione protulisse inveniuntur.* » (*p.* 790). Et ailleurs : « *Multa similiter ancipiti terminatione in una eademque significatione prætulerunt antiqui.* » (799). D'où il paraît que ces verbes déponents étaient anciennement actifs. Dans un autre endroit, il dit au sujet de ces mêmes verbes : « *Præterea plurima inveniuntur apud vetustissimos quæ contra consuetudinem activam pro passiva habent terminationem.* » Au nombre de ces derniers, il place *consolo* et *horto*. Aulu-Gelle (*L.* IX. *c.* 13. *p.* 681) dit précisément la même chose au sujet de ces deux verbes. L'un et l'autre se trouvent employés passivement dans la deuxième épître aux Corinthiens (*ch.* I. 6). Le premier reparaît également dans le psaume CXVIII, 52, et dans saint Luc XVII. 25.

L'Epître aux Hébreux (XIII. 16) nous offre un exemple analogue : « *Talibus enim hostiis promeretur Deus.* » Que *mereo* ait souvent été usité au parfait et dans les temps qui en dérivent, c'est là un fait notoire pour quiconque est versé dans l'étude des classiques. *Promereo* néanmoins ne paraît pas avoir été employé avec la même facilité par les écrivains de l'âge d'or de la littérature. Nonius (*de cont. gen. verb. p.* 475. Ed. *Paris* 1661) consacre un article à *promeres*, mis à la place de *promereris;* et à cet effet il cite Plaute, (*Irinum. A.* 3. *Sc.* 2. v. 15). Cette locution se rencontre souvent chez ce poète aussi bien que dans Térence. (*And. A.* 2. *Sc.* 1. v. 30, — *Adelph. Ac.* 2. *Sc.* 1. v. 47). Ovide en fait également usage

et peut-être d'autres encore. Mais outre qu'il y a là un archaïsme évident, ce mot semble attirer encore l'attention par le sens de *rendre propice par un sacrifice*, qui lui est attribué dans la Vulgate et qu'il ne possède dans aucun auteur classique. Autant que je puis me rappeler, il n'est ainsi employé que par un auteur, l'Africain Arnobe, qui dit quelque part : « *Ita nihil prodest promereri velle per hostias Deos lævos* (*Adv. Gent.* VIII.)

Ministrari, pris dans le sens passif, se rencontre fréquemment dans le Nouveau Testament : on en trouve des preuves dans saint Matthieu (XX. 28); dans saint Marc (X. 45); dans la seconde épître aux Corinthiens (VIII. 19. 20.); dans la seconde épître de saint Pierre (I. 11), tandis que les bons écrivains italiens n'en offrent guère d'exemples. Plaute, cité par Nonius, aurait dit : « *Boni ministrantur, illum nunc irridենt mali.* » Toutefois une édition plus ancienne, aussi bien que celle dont nous avons parlé, porte la leçon suivante : « *Boni immiserantur, illum irrident mali.* » Columelle qui, quoique écrivain élégant, était natif de Cadix, fait aussi usage de ce mot.

La désinence *ibo*, au futur des verbes de la quatrième conjugaison, subsiste dans certains endroits de la Vulgate, comme dans le psaume LIX. (8) où l'on voit *pastibor* et *metibor;* or, les anciens grammairiens signalent cette forme comme surannée. Nonius en cite plusieurs exemples, tous extraits des écrivains antiques, comme Ennius, Accius, Novius : nous les donnons après lui : *reddibo*, *expedibo* (*p.* 476), *esuribo*, *invenibo* (*p.* 479), *audibo* (*p.* 505), *aperibo* (*p.* 506), *operibo* et *oboedibo* (*p.* 506) etc.. Il est singulier que Charisius (*Instit. gram. p.* 222. *ed. Putsch.*) donne *feribo* comme étant le futur régulier de *ferio*. Cependant Horace a dit : « *Nos humilem feriemus agnum* » (*Od.* II. 17). Il est vrai qu'ailleurs (*od.* III. 23. v. 19) il a employé l'autre désinence : « *Mollibit adversos penates.* » Quoi qu'il en soit, cette forme est décidément un archaïsme.

Le verbe *odio* était d'un usage plus fréquent dans l'ancienne Vulgate que dans celle que nous possédons aujourd'hui, bien que dans celle-ci subsistent encore certains temps non usités par les classiques, tels qu'*odientes*. Ainsi, dans le passage de l'Evangile selon saint Matthieu auquel nous faisions allusion un peu plus haut, *c.* v. *v.* 44. (*p.* 259), nous trouvons *odiunt*, et ailleurs VI. 24 (*p.* 260) *odiet*. Tertullien cite un passage emprunté au Lévitique (XIX. 6.) : « *non odies fratrem tuum,* » (*adv. Marcion. lib.* IV. *c.* 35.), tandis que saint Augustin donne la leçon suivante *odio habebis* (*Quæst.* L. XX. *in Levit. tom.* 3. *p.* 520) Festus (*sub voce*) dit que les anciens se servaient du verbe *odio*, mais qu'il est difficile d'en trouver des exemples, excepté dans Tertullien chez lequel on lit *odientes* (*Ib. c.* XVI), *oditur* (*Apol. c.* III). On prétend que ce mot se trouve une fois dans Pétrone, mais *audientes* est une leçon bien préférable. Sans mon respect pour l'autorité de Festus, je serais tenté de considérer ce terme comme un *Africanisme*.

Saint Matthieu (XXII. 30.) nous offre le mot *nubentur*. Nonius nous dit que « *nubere, veteres, non solum mulieres sed viros dicebant* » (*p.* 143). Cette expression peut donc être considérée comme un archaïsme ; toutefois les auteurs africains sont les seuls qui l'aient employée de cette manière. Tertullien a dit : « *Apud Patriarchas, non modo nubere, sed etiam multifariam uti fas fuit* » (*Ad uxor. Lib.* I. *c.* 1). Ailleurs, (*adv. Mar. Lib.* IV. *c.* 38). « *Præstruxit hic quidem nubi, ubi sit et mori.* » Plaute s'en est également servi (*Persæ. act.* III. *Sc.* I. 58) : « *Casusmodi hic cum fama facile nubitur.* » Saint Jérôme qui semble souvent imiter les écrivains d'Afrique pour lesquels il a une si vive admiration, s'en sert aussi ; mais peut-être est-ce en faisant allusion au texte de saint Matthieu (*Ep.* XXII. *n°* 19).

Psaume LXI. 7. « *Emigrabit de tabernaculo tuo.* » Voilà un archaïsme manifeste. Nonius le cite d'après Titinius (*p.* 2) : « *Quot pestes, senia, jurgia sesemet diebus emigrarunt ;* leçon à laquelle quelques critiques modernes ont substitué celle-ci :

« *Sese meis adibus emigraturi* » Aulu-Gelle s'en sert[1]. « *Atque ita cassita nidum migravit* » (*Lib.* II. *c.* XXX. *p.* 201). Thysicus, dans son commentaire, remarque que c'est là une phrase surannée. Gronovius le nie et invoque l'autorité de Cicéron (*De offic. lib.* I. *c.* 10). Mais bien que le grand orateur fasse usage du mot *migrare* dans cette circonstance et ailleurs (comme *de fin. Lib.* III. *c.* 20. *Deleg.* III. 4.), c'est toujours dans le sens de transgresser une loi ou un devoir ; Tertullien l'emploie avec la même signification. Il dit quelque part : « *Nec dubita quosdam scripturas emigrare.* Mais le sens de ces mots est très-obscur.

Je ne sais si je devrais insister sur la phrase *contumeliam facere* qui se rencontre fréquemment dans l'Écriture, comme dans le second livre des Macchabées, dans saint Luc (XI. 47), dans l'épître aux Hébreux (XI. 29) et une fois dans la version de saint Jérôme (*Mic.* VII. 6.). Plusieurs de nos lecteurs se rappellent probablement la sévère critique que Cicéron fit de cette expression dont Antoine s'était servi (*Phil.* III. 9.) : « *Quid est porro facere contumeliam? Quis sic loquitur?* » Toutefois, cette critique ne s'applique pas à la phrase dont nous nous occupons, car Quintilien (*Inst. lib.* IX. *c.* 3.) nous dit que dans celle que Cicéron relève, l'expression *contumeliam facere* avait été prise dans un sens passif, de la même manière que nous pourrions dire *facere jacturam.* Le passage de Cicéron n'en a pas moins été un champ fertile que d'ingénieux critiques ont habilement exploité, comme mes lecteurs pourront s'en convaincre en lisant *Muretus* (*var. lec.* VI. 18.), ou Gronovius l'ainé (*observat. lib.* III. 8. *p.* 488.) Quoi qu'il en soit, je doute que l'on puisse retrouver cette phrase, même employée activement, ailleurs que dans les plus anciens au-

1 Sans doute, de ce qu'une phrase se trouve dans Aulu-Gelle, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit pas un archaïsme. Au contraire, constamment plongé dans l'étude des auteurs anciens, il dut nécessairement se laisser entraîner à employer des expressions avec lesquelles il s'était familiarisé. De là vient que Saumaise dit de lui : « *Antonianorum ævo Agellius* (A. Gellius) *politissime et elegantissime scripsit, et prorsus ἀρχαικὸν dicendi modum imitatus est.* » (De Hellen. 37).

teurs. Elle existe dans un fragment d'un discours de Q. Métellus Numidius, qu'Aulu-Gelle nous a conservé : « *Tanto vobis quam mihi majorem contumeliam facit* » (*L.* XII. 9). Il est à remarquer qu'Aulu-Gelle ayant besoin de revenir sur ce sentiment et de l'exprimer en son propre nom, évite avec soin cette tournure et rend sa pensée dans les termes suivants : « *Majori vos contumelia effecit quam me.* » On retrouve la même phrase dans Plaute (*Asin.* II. 4), et dans Térence (*Hecyr.* III. 5. — *Phorm.* V. 7.)

Jusqu'ici je me suis borné à donner quelques specimens des archaïsmes qui se trouvent dans l'ancienne Vulgate, et dont la plupart existent principalement dans les écrivains africains. Je vais maintenant citer des exemples de ce que j'appelle des *africanismes*.

On ne peut s'empêcher d'être frappé du nombre extraordinaire de mots dans la composition desquels entre la préposition *super*, qui se trouvent dans les parties de la Vulgate appartenant à l'ancienne version. Je vais donner une liste de ceux qu'on ne rencontre dans aucun des écrivains profanes ; il ne sera peut-être pas inutile de faire observer par manière de contraste, que saint Jérôme, au contraire, n'en a pas employé un seul qui ne fût sanctionné par les autorités classiques, excepté *superexaltatus* qu'il a emprunté à l'antique version. *Supergaudeo* (*Ps.* XXXIV. 19. 24. — XXXVII. 17) ; *superexalto* (XXXVI. 35 ; *S. Jacq.* II.) ; *supercado* (*Ps.* LVII. 9) ; *superextollo* (*Ps.* LXXI. 16) ; *superspero* (*Ps.* CXVIII. 43.) ; *supervaleo* (*Eccles.* XLIII. 327) ; *superdico* (*4 Esd.* VII. 23) ; *superpolluo* (XV. 6) ; *superinvalesco* (29) ; *supersignor* (VI. 20) ; *supersubstantialis* (*S. Matt.* VI. 11) ; *supersemino* (XIII. 25) ; *superlucror* (XXV. 20) ; *supereffluens* (*S. Luc*, VI. 38) ; *supererogo* (X. 35.) ; *superadultus* (I. *Cor.* VII. 36.) ; *supervestior* (II. *Cor.* V.) ; *superimpendor* (XVI. 15) ; *supercerto* (*S. Jud.* 3). J'ai donné cette longue liste de mots parce qu'elle semble indiquer assez clairement les tendances d'un dialecte particulier. Je pourrais y ajouter *superædifico*, qui se reproduit sept fois dans le Nouveau Testament, bien qu'il n'existe nulle part

parmi les écrivains classiques. Peut-être ces mots étaient-ils plus abondants encore dans les anciens exemplaires portant *supero*. Or, n'est-il pas singulier qu'on découvre précisément la même tendance dans les écrits de ce Père de l'Église d'Afrique, qui vivait à une époque si rapprochée de celle où se fit la version latine? Je vais donc donner une liste des mots d'une forme analogue qui se trouvent dans ses œuvres et nulle part ailleurs : *Superinduco* (*Adr. Hermog.* c. 26.); *superargumentor* (*Ib. c.* 37); *superacervo* (*Adv. Nat. Lib. c.* 15.); *superfrutico* (*Adv. Val. c.* 39); *superinductius* (*Adv. Marc. lib* v. *ch.* 3); *superordino* (*Ib. c.* 5.); *superindumentum* (*Ib. ch.* 12. *De resurr. carn. c.* 42.); *superextollo* (*Ib.* 24); *superexterrenus* (*Ib.* 49); *supercœlestis* (*Ib. et de anima*, 23); *supermundialis* (*de anima*, *c.* 18); *supersapio* (*Ib.*); *superseminator* (*Ib. c.* 16); *supermetior* (*Ib.* 38); *supernomino* (*Apol. c.* 18.); *supersciendo* (*De pœn. c.* 10); *supervecto* (*De bapt. c.* 4). Enfin, pour arriver à un terme de comparaison, Tertullien se sert aussi du mot *superædificatio* (*Adv. Marc. lib.* v. *c.* 6.), lequel est également employé par Victorin, autre auteur africain (*Mai*, *Scrip. vet.* 112). Certes, il serait difficile ou plutôt impossible d'extraire de deux recueils aussi peu considérables que ceux que j'ai cités un nombre si grand de mots composés qui tous se ressemblent par la forme, et qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. En effet, dans la Vulgate comme dans Tertullien, ou plutôt dans les fragments de l'un et de l'autre que j'ai cités, j'ai omis une foule de mots composés, appartenant à la même famille, mais qui sont communs à la version latine, à l'apologiste et à d'autres auteurs.

Il est encore une classe remarquable de mots, dont l'emploi est particulier à la Vulgate et aux écrivains africains : nous voulons parler des verbes terminés en *ifico*, dont quelques-uns ont ensuite reçu droit de cité dans la terminologie ecclésiastique. Quelques exemples suffiront pour établir ce point. *Mortifico* est souvent employé dans le sens de tuer (*Ps.* XXXVI, 42; XLIII, 22; LXXVII, 11; *Rom.* VIII, 36). Saint Jérôme l'a adopté une fois ou deux dans sa version. Et jusque

dans ces passages où, d'après la signification attribuée par l'Eglise à ce mot, nous le rendons par *mortifier*, comme par exemple dans le quatrième verset du septième chapitre de l'épître aux Romains, il a véritablement le sens de *tuer*; de même que *mortificatio*, dans le premier verset du quatrième chapitre de la deuxième épître aux Corinthiens, signifie indubitablement la *mort* ou plutôt l'*acte de mourir*. Il suffira de dire que ni le verbe *mortifico*, ni ses dérivés ne se trouvent nulle part dans les auteurs classiques, mais qu'ils sont très-fréquemment employés par Tertullien, qui s'en sert sans se référer aux textes cités plus haut. C'est ainsi qu'il dit : « *Caro non prodest quidquam, mortificatur enim* » (*De resur. c.* 57.). Et ailleurs : « *Quod si sic in Christo vivificamur omnes, sicut mortificamur in Adam, quando in Adam corpore mortificamur, sic necesse est et in Christo corpore vivificemur. Cæterum similitudo non constat, si non in eadem substantia mortificationis in Adam, vivificatio occurret in Christo* » (*Adv. Marc. lib.* v. 9.). Peut-être sera-t-il bon de signaler un passage de Festus (*De verb. signif. Amst.* 1700, *lib.* ix, *p.* 253), dans lequel il explique le mot *munitio*, à l'aide de ceux-ci *mortificatio ciborum*. Scaliger propose de lire *mortificatio*. Néanmoins, Mursius préfère conserver la leçon ordinaire; mais il donne la racine *mortare conterere*, expression qui, je crois, ne se trouve dans aucun auteur ancien. *Vivifico* est un autre terme de l'Ecriture non usité par les écrivains profanes. Il est superflu de citer des exemples, car il y a peu de livres où il ne se trouve point. Saint Jérôme s'est vu souvent contraint de l'adopter, car l'idée de donner ou de rendre la vie est si essentiellement chrétienne, qu'il n'aurait pu trouver dans le vocabulaire des païens un mot pour l'exprimer. J'ai fait voir dans Tertullien des exemples de l'emploi du verbe et du substantif. Il a aussi le mot *vivificator* (*De resurr. c.* 37, et *adv. Marc.* ii. 9.). *Glorifico* se rencontre aussi fréquemment que le dernier mot, et a été comme lui adopté dans la seconde Vulgate. La plus ancienne autorité qui justifie cette insertion est encore Tertullien (*Idol. c.* 22; *adv. Prax. c.* 25). *Clarifico* n'existe que dans l'ancienne version (3. *Esd.* viii. 28. 82.-ix. 53. — *S. Jean.* xii. 18, 23. 28; —

Gal. I. 24.). On trouvait ce mot dans les anciennes éditions de Pline (*Hist. nat.* XX. 13) : il y était pris dans le sens *d'éclaircir*, « *visum clarificat;* » mais le P. Hardouin, d'après quelques manuscrits, lui a substitué *compurgat*. Le plus ancien auteur qui ait employé *clarifico* dans le sens qui lui est attribué par l'Écriture, est Lactance (*Lib.* III. *c.* 18); et saint Augustin s'est servi du substantif *clarificatio* (*De div. Quæst. c.* LXII, *tom.* VI, 37). Ces deux écrivains sont africains. *Sanctifico* est un autre verbe inconnu aux auteurs profanes, cependant il se trouve à chaque page dans la Vulgate. Tertullien s'en sert dans son Commentaire sur l'oraison dominicale (*De orat. c.* 3), et ailleurs (*Exhort. ad cast. c.* 7.), comme aussi des substantifs *sanctificator* (*Adv. Prax. c.* 2) et *sanctificatio* (*Exhort. c.* 1). *Salvifico* appartient à la même classe de mots et se présente dans saint Jean (XII. 27. 47.). Sedulius s'en sert, mais c'est évidemment en faisant allusion à ce passage (*lib.* VI. 7.). On trouve le mot *salvificator* dans certaines éditions de Tertullien (*De pudic. c.* 2) : « *Salvificator omnium hominum maxime fidelium.* » Toutefois les plus anciennes éditions portent *salutificatos*. *Justifico*, autre terme d'un usage très-fréquent dans l'Écriture et inconnu aux classiques, apparaît dans presque tous les livres de Tertullien sous toutes les formes possibles. (*Adv. Marc. lib.* II, *c.* 19; IV, 17. *De orat. c.* 13.) — *Magnifico* est également pris dans un sens ignoré des écrivains profanes, pour signifier *rendre grand*, comme dans les psaumes XVII (54), LVI (14). Je ne sais si l'on ne le trouverait pas ainsi employé dans Tertullien. Voilà donc huit exemples de mots d'une forme toute particulière, ignorés par les classiques, mais presque tous d'un usage fréquent parmi les écrivains africains qui florissaient à une époque voisine de celle à laquelle remonte la Vulgate. Si l'on venait me dire que les auteurs africains ont pu les emprunter à la version latine de la Bible, ou même à des écrivains d'Italie qui les auraient inventés, je répondrais sans hésiter qu'il ne saurait en être ainsi. En effet, j'ai remarqué qu'outre les mots énumérés ci-dessus, on en trouve constamment dans les auteurs africains une foule d'autres qui ont une forme analo-

gue, et sont également inusités par les autres écrivains. Il paraît donc probable que ces derniers étaient dans l'habitude d'employer des mots de ce genre et d'en forger au besoin, en leur donnant la forme favorite qu'ils avaient adoptée. Donnons quelques exemples à l'appui de ce que nous avançons. On trouve dans Tertullien la singulière expression *angelifico* (*De Resur. Carn.* 25.) : « *Quæ illam* (*carnem*) *manent in regno Dei reformatam et angelificatam;* » il a aussi les dérivés *salutificator* (*Ibid. c.* 47. — *De carn. Christ.* 14); *vestificina* (*De Pallio*, *c.* 3), *et deificus* (*apol. c.* II.). C'est ainsi encore qu'Arnobe emploie souvent le verbe *auctifico* dans le sens d'*honorer*, surtout les dieux par des sacrifices (*adv. Gent. pp.* 224), 233). Ce terme lui appartient exclusivement comme les autres appartiennent à Tertullien.

Dans l'Epître aux Ephésiens (*v.* 4.) nous trouvons le mot *stultiloquium;* et dans saint Matthieu (VI. 7.) *multiloquium*, lequel est également conservé au livre des Proverbes (X. 19). Ces mots n'existent, je crois, dans aucun des écrivains anciens, hormis Plaute, qui emploie *stultiloquium* (*mil. glor. act.* II. *sc.* 3); *stultiloquus* (*Pers. ac.* IV. *sc.* III. 45), et *stultiloquentia* (*Irin. ac.* I. *sc.* 2); il se sert aussi de *multiloquium* (*Mercat. prol.* 31); de *multiloquus* (*Pseud. act.* III. *sc.* 2. *Cistel*, *ac.* I. *sc.* 3.). Ce qui doit confirmer l'opinion que ces mots composés appartiennent à l'Afrique, c'est qu'on trouve des formes analogues dans Tertullien, telles que *turpiloquium* (*De Pudic. c.* 17.); *spurciloquium* (*De resurrect. car.* 4), et même *risiloquium* (*de Pœnit.* 10.) Les termes *vaniloquus* (*Tit.* I. 10) et *vaniloquium* (I. *Tim.* 1) appartiennent à la même famille; le premier n'est pris que par Plaute dans le sens qui lui est attribué dans le texte sacré (*Amph. act.* I. *sc.* 1.), bien qu'il soit quelquefois employé par d'autres dans une acception différente. Quant au second, on ne le trouve dans aucun auteur.

Le texte que je viens de citer en a amené un autre sous mes yeux; il s'agit de l'épître à Titus (I. 7.), dans laquelle nous trouvons le mot grec composé αἰσχροκερδῆ rendu par *turpis lucri cupidum*. Plaute se sert exactement de la même

expression, seulement il l'amalgame en un seul mot : *turpilucricupidum vocant te cives tui.* (*Trin. ac.* I. *sc.* 2).

Condignus est un des mots favoris du traducteur de l'ancienne Vulgate. Nous le rencontrons, par exemple, dans le 2e livre des Macchabées (IV. 38) et dans l'épître aux Romains (VIII. 18). Plaute en a fait un fréquent usage (*Amph. act.* I. *sc.* 3; voir aussi *Cass.* I. 5. et les *Bacch.* III. 2). Aulu-Gelle s'en sert dans une ou deux circonstances (*pp.* 51-222); et Arnobe l'emploie très-souvent (*lib.* I. *p.* 1-15, II. 55).

Minoro et son dérivé *Minoratio* appartiennent exclusivement à l'ancienne Vulgate, où on les rencontre sans cesse. On voit des exemples du verbe dans le psaume (LXXXVIII. 44); dans l'Ecclésiaste (XXXI. 40. XL. 3); dans le 2e livre des Macchabées (XIII. 19); dans la seconde épître aux Corinthiens (VIII. 15); dans l'épître aux Hébreux (II. 9), et dans maints autres endroits; quant au substantif, il se présente dans l'Ecclésiaste (XX. 11; XXXIX, 23; XL. 27). Ces deux mots n'existent que dans les auteurs africains. Tertullien se sert souvent du verbe : « *Perit anima si minoratur* » (*de anim.* 43); « *a quo et minoratus canitur in psalmo modicum quid citra angelos.* » (*Adv. Prax.* 7; — *De cor. mil.* 14). Je n'ai rencontré le substantif que dans Ferrand de Carthage qui a dit : « *Æqualitas quippe ejus secundum divinitatem non accepit initium, minoratio secundum carnem accipit initium.* » (*Script. vet.* 172). Tertullien emploie aussi le mot *diminoro* (*de anim.* 33; *adv. Prax.* 15). *Minoro* y est encore répété.

Au vingtième chapitre du Lévitique, on lit dans l'ancienne version : « *Non accedat ad ministerium Dei... si fuerit ponderosus.* » A ce dernier mot, saint Jérôme substitua *herniosus*. Le seul passage où l'on retrouve cet adjectif employé dans la même acception est probablement le suivant tiré d'Arnobe : « *Ingentium herniarum magnitudine ponderosi.* » (*Lib.* VII. 240).

Un mot d'un fréquent usage dans l'ancienne Vulgate et dont saint Jérôme s'est servi une fois (*Zac.* XIII. 7), mérite d'attirer

notre attention, par suite de la situation particulière qui lui est attribuée. Il s'agit de *framea* pris dans le sens d'*épée*, sens qu'il a toujours dans la Vulgate ; on en peut voir des exemples dans les endroits suivants : *Psaumes* IX. 7 ; XVI. 7 ; XXI. 21 ; 4. livre d'Esdras, XIII. 9, etc. Tacite nous donne l'origine de ce mot : « *Hastes, vel ipsorum vocabulo frameas gerunt, angusto et brevi ferro, sed ita acri et ad usum belli habiti, ut eodem telo, prout ratio posuit, vel cominus vel eminus pugnent.* » (*De mor. Germ. c.* 6). Wachter fait dériver ce mot du vieux verbe teutonique *frumen*, *jeter*, (*Gloss. Germ.* I. 471). Mais saint Augustin (*Ep.* 140) nous dit positivement que par *framea* on entendait une *épée ;* et il nous donne ainsi le témoignage d'un écrivain d'Afrique sur le sens qui est attribué à ce terme dans la Vulgate, bien qu'une telle signification soit en désaccord avec celle qu'il a dans les classiques.

Improperium est encore un mot qui revient à des intervalles très-rapprochés dans notre version, et il appartient exclusivement, aussi bien que le verbe *impropero* d'où il dérive, aux parties de l'ancienne Vulgate qui ont été incorporées dans la nôtre. Il est douteux qu'il existe aucune autorité classique en faveur du verbe ; quant au substantif, il est certain qu'il n'y en a point qu'il puisse invoquer. Certaines éditions de Plaute reproduisent le premier (*Rud. act.* III. *sc.* 4.), mais peut-être *opprobras* offre-t-il une leçon préférable. Les deux mots se trouvent dans quelques sermons ariens publiés par Angelo Mai, et tout me porte à croire que ces morceaux sont d'origine africaine : « *Ne ab aliquo super eo improperium accipiat* » (*Script. vet.* 219). Le verbe se présente quelques lignes plus bas.

L'ancienne Vulgate offre de nombreux exemples de *pascua* considéré comme substantif féminin, comme l'on pourra s'en convaincre en lisant le psaume XXII (2) et le LXXVIII (13). Cette forme a même été conservée dans la nouvelle version : elle est inusitée par les classiques, mais se retrouve dans Tertullien : « *Quæ illi accuratior pascua est.* » (*Apol.* 22.)

On rencontre l'adjectif *linguatus* dans le livre de l'ecclésiastique (VIII. 4. XXV. 27). Tertullien est encore la seule autorité qu'on puisse invoquer en outre à l'appui de ce mot : « *Apostolus Athenis expertus est linguatam civitatem.* » (*De animâ*, 3.)

Je ne sais si je dois faire mention des mots *salvo*, *salvator*, *salvatio*. Les plus anciens écrivains dans lesquels on les retrouve appartiennent tous à l'Afrique. Ce sont Tertullien (*adv. Mar.* III. 18), Lactance et Victorin (*script. vet. p.* 24). Le dernier emploie *salvatio*. Ces trois mots ont une origine essentiellement chrétienne ; de là vient que saint Augustin dit : « *Salvare et salvator non fuerunt hæc latina, antequam veniret salvator, quando ad latinos venit, et hæc latina fecit.* » (*Serm.* CCXCIX, 6). En effet, Cicéron nous apprend que le mot grec σώτηρ « *latino uno verbo exprimi non potest.* » (*In Ver.* 4. 63.)

Evacuare revient sans cesse dans le Nouveau Testament pour rendre le mot grec καταργέω, *rendre inutile, détruire*, etc. (I. *Cor.* XIII. 8. 10 ; XV. 24 ; *Gal.* 11. et ailleurs). Dans certains endroits, il correspond au verbe κενόω, comme dans la première épître aux Corinthiens (I. 17). Tertullien, citant cette même épître (VI. 13), dit : « *Deus autem hunc et hanc evacuabit* » (*Ep. de cib. jud. post med.*), dans l'endroit où nous lisons aujourd'hui *destruet*. C'est ainsi que dans les vieilles éditions de ses ouvrages, on lit : « *Hanc evacuationem et subjectionem bestiarum pollicetur.* » (*adv. Mar.* IV. 24.) Il vient de citer le XXVII chapitre d'Isaïe, il veut donc exprimer l'acte de *tuer* ou de *détruire*. Autant que je puis me rappeler, j'ai rencontré plus souvent ce mot dans les écrits de Tertullien, mais je ne puis retrouver les différents endroits où il s'en sert. Il emploie souvent le mot *vacuus* dans le sens de *non substantiel*, *dénué de solidité*. En voici un exemple : « *Phantasma res vacua* » (*Ib.* 20). Arnobe a une phrase tout à fait analogue : « *Periculum cassum et vacuum* » (II. 44). Ajoutons, pour être impartial, que dans le premier passage de Tertullien, Rigaltius donne *erogationem* au lieu de *evacuationem*.

Le mot *intentator* (*saint Jacques*, I. 14) est excessivement désagréable à l'oreille, et on chercherait en vain dans les écrivains les moins polis un terme d'une forme analogue qui l'égalât en dureté. Toutefois, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la quantité de termes bizarres, composés à l'aide de la particule négative *in*, qui fourmillent dans les œuvres de Tertullien, aussi bien que dans celles des écrivains de cette école. C'est ainsi que nous nous trouvons en présence de mots comme ceux-ci : *imbonitas* (*ad martyr. c.* 3); *immisericordia* (*de spect. c.* 20); *incriminatio* (*De resurr. carn. c.* 23.); *ingratia* (*De Pœnit.* I. 2.); *insuavitas* (*ib. c. 10*). Ce dernier mot se présente aussi dans Aulu-Gelle (I. 21); *imprœscientia* (*Adv. Marc.* II. 7.); *illaudandus* III. 6); *invituperabilis*, (II, 10 — IV. 1); *incontradicibilis* (IV. 59); *ininventibilis*, *ininvestigabilis* (*Adv. Herm.* 45); *innascibilis* (*De Prœsc.* 49); *incontemptibilis* (*Apol.* 45); *illiberis* (*Adv. Marc.* IV. 34); *intestis* (*de Pallio*, 3), selon la leçon de Saumaise. Ce mot se trouve aussi dans Arnobe (V. 160); *investis* (*Ad uxor.* II. 9.); *incommunis* (*de Pall. c.* 3); *inunitus* (*Adv. Valent.* 29); on peut lire la même expression dans Apulée; *inemerebilis* (*De resur. carn.* 18). Lactance a aussi *illibabilis* (II. 2), et Arnobe *incontiguus* (I. 7.), ainsi que d'autres mots non moins étranges de la même famille. Cette forme avait aussi des charmes pour Aulu-Gelle, comme on peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le catalogue, bien imparfait sans doute, des termes particuliers à cet écrivain qu'a dressé Fabricius (*Bibl. lat. Lips.* 1774. III. 77) Apulée, autre écrivain d'Afrique, qui se rencontre souvent avec Tertullien dans le choix des expressions, se sert fréquemment de cette forme. Et même la phrase suivante : « *Deus enim intentator malorum est*, » qui se rapproche plus de la Vulgate qu'aucune autre que j'aie jamais vue, appartient à Apulée. C'est encore lui qui appelle Dieu « *malorum improbator.* » (*De Deo. Soc.* II. 156). Le mot *improbator* se trouve également dans Tertullien (*De Pat.* 5).

Je vais maintenant donner des exemples de certaines constructions grammaticales qui semblent déceler une origine africaine.

Le verbe *dominor* gouverne presque toujours le génitif, voir pour exemples les psaumes X (5), XXI (29), le XXII^e^ chapitre de saint Luc, etc... Je ne sache pas que cette tournure se rencontre ailleurs que dans les écrivains africains. C'est ainsi que Tertullien a dit : « *Nunquam dominaturi ejus, si Deo non deliquisset.* » (*Apol.* 24).

Le Psaume XXXVI nous offre un exemple de *zelare* avec l'accusatif ; on en trouve encore d'autres exemples dans l'Ecclésiaste (IX. I. 14), et ailleurs saint Jérôme a employé cette tournure en deux circonstances, bien qu'en général il ait recours à celle-ci : *zelatus sum pro.* Cette construction appartient aussi exclusivement aux auteurs africains. Ainsi l'auteur du poème contre Marcion, peu importe que ce soit Tertullien ou saint Cyprien, a dit :

Qui zelat *populum* summo pietatis amore

(*carm. adv. Marc.* IV. 36. *in op. Tert. Rigalt. p.* 636). Saint Augustin s'en est également servi (*De civit. Dei, Lib.* III. 3) : *Dii credo non zelant conjuges suas ;* et ailleurs contre *Faustum* (XXII. 79).

L'emploi d'un infinitif *actif* ou *passif* après le verbe *facio*, est une expression qui manque essentiellement d'élégance : *Faciam vos fieri piscatores hominum..* » (*S. Matt.* IV. 19) ; *figuras quæ fecistis adorare* (*act.* VIII. 45). Cette tournure est tout à fait étrangère aux autres classiques, à moins que *facio* ne soit pris dans le sens de *s'imaginer* ou de *supposer*, comme dans cette phrase de Cicéron : « *Plato construi a Deo atque ædificari mundum facit.* » (*De nat. deorum.* I. 3). Arnobe a cependant adopté cette forme grossière, et on en trouve chez lui de nombreux exemples : « *fecit oppidum claudi ;* » (V. 159.) « *fecit sumere habitum priorem.* » (*Ib.* 174).

« *Potestatem habeo crucifigere te, et potestatem habeo dimittere te.* » (*S. Jean.* XIX. 10). Il est vrai que les poètes mettent l'infinitif après *potestas;* ainsi Lucain a dit :

« Nunc flere potestas
Quum pendet fortuna ducum ; » (*Phars.* II. 40)

et Stace :

Neque enim hæc juveni foret *ire potestas.* (*Theb.* IV. 249).

Toutefois, ces tournures poétiques elles-mêmes ne sauraient être comparées aux paroles de la Vulgate que nous venons de citer. En effet, les infinitifs qui suivent *potestas* n'y sont pas employés activement, et ce mot lui-même peut être considéré comme un équivalent du verbe impersonnel *licet.* Cependant Victorin, l'auteur africain que nous avons déjà cité, se sert de l'expression suivante : « *Potestas dare vivere.* » (*Apud Mai, præf. ad script. vet. p.* XVII).

Ab intus est une tournure de phrase qu'on trouve dans le psaume XLIV (14). Elle existe également dans un commentaire sur saint Luc, publié par monseigneur Mai, (*Ib. p.* 192), commentaire dont la latinité paraît indiquer une origine africaine.

On trouve dans l'ancienne version de fréquents exemples de temps substitués les uns aux autres. Ainsi, il n'est pas rare de voir l'imparfait du subjonctif mis à la place du plus-que-parfait : « *Cum complerentur dies Pentecostes,* » au lieu de *completi essent* (*act.* II. 1). On pourrait aisément multiplier les preuves. Qu'on me permette de citer une remarque de Heraldus sur les paroles suivantes d'Arnobe : « *Nunquam rebus ejusmodi credulitatis suæ commodarent assensum.* » (*Lib.* I. *p.* 33). Voici maintenant ce qu'ajoute l'annotateur : « *Afri utuntur sæpissime præterito imperfecto pro plusquam perfecto, ut loquentur grammatici. Extat hæc* ἐναλλαγὴ *apud Arnobium et Tertullianum, locis quam plurimis; quin et apud antiquos Scriptores, ut apud Plautum non raro. Hinc igitur Augustini celebre dictum illud :* « *Non crederem Evangelio,*

nisi me Ecclesiæ commoveret auctoritas. « *Id est non credidissem, tum quum eram manichæus. Sic hoc loco commodarent procommodassent.* » (*Desir. Heraldi animadv. ad Arnobium, Lib.* I. *p.* 54).

Je vais aussi citer le jugement du même savant critique sur une autre construction assez fréquente dans notre Vulgate, et qui consiste à passer subitement d'une tournure indirecte à l'emploi de l'infinitif. En voici un exemple tiré de saint Luc (I. 72) : « *Ad faciendam misericordiam cum patribus nostris, et memorari testamenti sui sancti.* Arnobe a dit (II. 74) : « *Illibatum necesse est permaneat et intactum, neque illum sensum mortiferæ passionis assumere.* » Sur ces paroles, son commentateur présente l'observation suivante : « *Proba lectio. Nam qui scribendum existimant assumat, plane falluntur. His modorum mutationibus delectantur afri scriptores. Infra : causam convenit ut inspiciatis, non factum, nec quid reliquerimus opponere* (*Ib.* 83). » Je dois faire observer que dans ce passage subit d'un mode à un autre, le traducteur de la Vulgate n'a fait que suivre son propre goût. En effet, un tel changement ne peut lui avoir été suggéré par l'original dont la construction est parfaitement régulière d'un bout à l'autre de la phrase : ποιῆσαι ἐλέως...καὶ μνησθῆναι διαθήκης.

Il est possible qu'aux yeux de certaines personnes les recherches que nous venons de faire, pour déterminer l'origine de la Vulgate, ne paraissent pas assez complètes pour prouver d'une manière définitive qu'elle a été composée en Afrique. Toutefois, je ferai observer que les meilleurs auteurs qui ont écrit sur la langue latine s'accordent à considérer les écrivains d'Afrique comme formant une famille particulière et se distinguant de ceux des autres nations. Voici, par exemple, ce que dit Walchius : « *Afri propria dicendi ratione latinum sermonem omnino corrupuerunt, constat id enim de Tertulliano, Cypriano, Arnobio, aliisque.* » Or, je doute qu'on puisse réunir autant de points de ressemblance entre deux écrivains africains quelconques, que nous en avons rassemblés pour montrer l'affinité qui existe dans les mots et dans les construc-

tions entre la Vulgate et Tertullien ou Arnobe. Si l'on m'objecte que ces auteurs ont été classés d'après les traits saillants de leur style et le manque d'élégance de leur diction, plutôt que par des rapprochements marqués dans leur phraséologie, je répondrai que la ressemblance de style, par exemple entre Arnobe et saint Cyprien, est loin d'être assez décisive pour révéler tout d'abord une connexité aussi étroite entre eux; et même à ce point de vue, si l'on prend en considération que la Vulgate n'est qu'une traduction, elle peut parfaitement rentrer dans la même catégorie. Quant à moi, cette étude m'a donné la plus entière conviction que l'ancienne Vulgate a été faite en Afrique, et que Tertullien est l'auteur qui se rapproche le plus, en raison du siècle et du pays où il vivait, de cette ancienne version.

Dans la discussion précédente, j'ai mis sous les yeux de mes lecteurs une preuve bien forte à laquelle j'avais fait allusion dans ma première lettre, et qui démontre clairement que, dans toute l'Eglise d'Occident, on ne faisait usage que d'une seule et même version, quelques modifications qu'elle eût subies depuis son origine. En effet, dans les citations de tous les Pères, qu'ils appartiennent à l'Italie, à la Gaule ou à l'Espagne, nous trouvons les mots étranges que nous avons signalés. Si chaque Eglise faisait usage d'une traduction différente; bien plus, si quiconque s'en jugeait capable se croyait autorisé à traduire pour son propre compte, est-il probable, est-il possible même que tous, quels que fussent leurs talents, leur éducation, leur pays, se soient servis des mêmes mots, aient adopté des tournures de phrase analogues, qui toutes sont plus ou moins étranges, qui ne se rencontrent que dans les écrivains d'une seule province, et dont quelques-uns même n'existent nulle part ailleurs que dans ces versions? Peut-on croire, par exemple, que les verbes *glorifico*, *clarifico*, *salvifico*, *magnifico*, *justifico*, *mortifico*, *vivifico*, aient été inventés ou adoptés par une foule d'écrivains qui traduisaient à l'insu les uns des autres, lorsqu'on vient à considérer qu'ils ne se trouvaient dans aucun auteur italien avant que l'usage de la Vulgate se

fût généralement répandu? Pourquoi nul parmi cette prétendue multitude de traducteurs n'a-t-il pas eu recours à *justum reddere*, *vitam dare* ou à toute autre phrase de ce genre? Selon moi, il n'y a qu'une réponse à faire à ces différentes questions, c'est de supposer que l'ancienne version des Ecritures est l'œuvre d'un seul homme ou de plusieurs qui, vivant à la même époque et dans le même pays, lui ont donné ce caractère et cette teinte uniformes, qui distinguent tous les fragments qui nous en restent.

Mais, sous un rapport, je crains d'avoir été trop diffus, car il me faut encore une fois ramener le lecteur au point d'où nous sommes partis ensemble, pour faire cette longue digression. Je m'étais efforcé de réduire la discussion, touchant l'autorité des Pères latins, en faveur du verset 7 du v^e^ chapitre de la première épître de saint Jean, aux proportions d'une simple question de recensions. Ceci m'a rejeté dans des recherches assez longues pour retrouver l'origine de la Vulgate. Or, comme c'était là un point auquel on n'avait pas encore touché et qui importait à l'intérêt de la critique biblique en général, je m'y suis arrêté en entrant dans des détails, dont il aurait mieux valu peut-être faire un traité à part qu'une digression. Le résultat de cet examen est que l'Afrique a donné naissance à la Vulgate, par conséquent que la recension Africaine en représente le type le plus ancien, et que son autorité est infiniment supérieure à celle de la recension italienne. Nous possédons ainsi l'assurance que le verset controversé existait dans la traduction primitive, et que si les Pères italiens ne l'avaient point, c'est que leur recension l'avait perdu. Nous sommes donc amenés à conclure que les manuscrits, dont on s'est servi pour faire cette version, contenaient le verset; or, ils devaient nécessairement remonter à une antiquité beaucoup plus haute qu'aucun de ceux que nous pouvons maintenant examiner.

Et maintenant, après avoir tant de fois invoqué l'autorité de Tertullien, je me permettrai de faire observer que, selon moi, on n'a pas bien compris le passage qu'on a coutume de citer

de lui par rapport au texte dont nous nous occupons, (*adv. Prax.* 25). Je crois que pour apprécier toute la force de son expression, il faut pousser la lecture de ce morceau un peu plus loin qu'on ne le fait d'ordinaire, et ne s'arrêter qu'après les mots suivants : « *Num et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.* » Il est certain que Tertullien ne se réfère pas ici au passage qu'il a déjà discuté dans tous ses détails : « *Ego et pater unum sumus,* » car ce n'est pas là un argument pour prouver que le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu. Cependant, il semble faire allusion à quelque texte également fort, d'où il résulterait que le Verbe et l'Esprit ne font qu'un, et ce texte doit être le même qu'il avait déjà, dans le passage qu'on cite ordinairement, comparé à celui où il est question du Père et du Fils. Il dit *duo unum sunt*, parce qu'alors les besoins de l'argumentation n'exigeaient pas qu'il répétât le texte tout entier : c'est une allusion qu'il fait, et non une citation. Mais il faut me hâter de conclure.

Je me suis engagé simplement à rendre compte de certains manuscrits dans lesquels on avait trouvé le verset controversé de saint Jean, et j'avais alors principalement en vue les deux manuscrits latins, que j'ai décrits dans ma première lettre. Cependant, je me suis efforcé d'établir une sorte de connexité entre les preuves particulières qui résultent de l'un d'eux et la masse des témoignages rendus en faveur de la cause que je défends. J'espère avoir démontré que le poids de cet argument est plus considérable que son volume ne semble l'indiquer. J'ai tâché, par ce moyen, de donner aux preuves en faveur de ma cause une plus grande autorité parmi les critiques que celle dont jouissaient des témoignages dispersés. En même temps, j'ai écarté certaines objections provenant du silence de saint Augustin, et que nos adversaires avaient coutume de faire valoir victorieusement. Que mes lecteurs me pardonnent de les retenir encore quelques instants pour leur présenter de courtes observations sur certains manuscrits grecs qui, dit-on, contiennent ce célèbre verset.

Dans la préface à la seconde édition d'une lettre de l'évêque de Salisbury à Mistress Baillie, à laquelle je ne puis me référer d'une manière plus précise, parce qu'elle m'a été envoyée par Sa Seigneurie sur une feuille séparée, il est fait mention d'un manuscrit qui avait été vu à Venise et qui contenait le verset, objet de la controverse. D'après le témoignage de Haremberg, dans la *Bibliotheca Bremensis*, il paraîtrait qu'un manuscrit grec très-précieux, « *autoritatis non modicæ*, » aurait été montré par un Grec au Père Antoine pendant son séjour à Venise. Cette circonstance a été singulièrement confirmée par une note placée à la marge de l'un des « manuscrits canoniques, » qui se trouvent aujourd'hui dans la bibliothèque Bodléienne. Une coïncidence plus extraordinaire encore fut un troisième renvoi que je découvris ici à un manuscrit grec existant à Venise. Je communiquai brièvement cette circonstance à Sa Seigneurie qui publia un extrait de ma lettre dans un appendice à la Dissertation de sir Isaac Newton sur la suppression du v. 7. de la première épître de saint Jean, qu'elle eut la bonté de me faire parvenir sur une feuille à part. Je vais ici entrer dans quelques détails sur la nature de ce renvoi. On conserve dans la Bibliothèque Angélique, appartenant aux Augustins de cette ville et ainsi appelée du nom de son fondateur, le Père Angelo Rocca, l'exemplaire de la Bible dont se servit ce savant religieux, en sa qualité de secrétaire de la commission chargée par le Pape Clément VII du soin de reviser la Vulgate. C'est l'édition romaine de 1592. Sur les feuillets placés en tête du volume se trouvent les minutes des actes de la Congrégation, et à la marge sont notés les passages que le secrétaire désirait soumettre à la discussion. Il les accompagnait d'un résumé des arguments sur lesquels il se fondait pour rejeter, retenir ou modifier chacun de ces passages. A l'endroit du texte de saint Jean (III. 4), on trouve à la marge la note suivante écrite avec une foule d'abréviations : « *Hæc verba sunt certissime de textu et allegantur contra hæreticos ab Athanasio, Gregorio Nazianzeno, Cyrillo et Cypriano, et Hieronymus in prologo dicit ab infidelibus scriptoribus fuisse prætermissa. In græco etiam quo-*

dam antiquissimo exemplari quod habetur Venetiis leguntur; unde colligitur græca, quæ passim feruntur, in hac parte esse mendosa, et omnia latina manuscripta in quibus non habentur illa verba signata. Il faut avouer que ce témoignage, confirmé comme il l'est par les deux autres que nous avons cités, est d'un poids considérable, et la circonstance dans laquelle il a été donné le rend encore plus digne de notre attention.

Il me reste maintenant à parler de l'existence supposée de deux manuscrits contenant le verset sur lequel je désire appeler l'attention des critiques et des voyageurs. J'avais souvent entendu dire à un homme, connu dans le monde littéraire pour un habile helléniste et un savant versé dans la connaissance des langues orientales, qu'il avait rencontré dans le Levant plusieurs manuscrits contenant le verset en question. En effet, il avait parcouru, dans ses voyages, la plus grande partie de la Grèce, uniquement pour collationner des manuscrits du Nouveau Testament, dont il se proposait par la suite de publier une version latine. Désireux de recueillir les informations les plus exactes, je le priai de me donner tous les détails possibles à ce sujet. Quelques minutes après notre conversation, je rédigeai une note des observations dont il m'avait fait part, et comme il s'est écoulé plus d'une année depuis cette époque, je me contenterai de transcrire ici ce bref document.

« Il m'a dit avoir vu plusieurs manuscrits d'où l'on avait fait disparaître le verset, et deux dans lesquels il se trouve écrit, *prima manu*, à la marge. L'un de ces derniers est à Nicosie, dans l'île de Chypre, et il appartient à un Grec instruit qui exerce la profession de commerçant, si j'ai bien compris mon interlocuteur. Ce manuscrit est peint en grandes lettres onciales : à la marge se trouve le verset, évidemment écrit par la même main que le reste, quoique en plus petits caractères ; il est accompagné d'une note pour attester qu'il appartient au texte. — Le caractère et les manières de la personne dont je tiens ces renseignements ne permettent pas de douter qu'ils ne soient parfaitement exacts. Je n'ajouterai

rien à cette note : peut-être quelque voyageur sera-t-il tenté de vérifier les faits qu'elle contient? »

Il y a encore certains points que j'aurais voulu traiter, entre autres, l'objection que l'on a souvent apportée contre la libre discussion de cette question de controverse, objection tirée du décret du Concile de Trente. Quelques auteurs ont propagé à ce sujet des notions tout à fait erronées, et rien ne serait plus aisé à réfuter si l'on voulait consulter les actes des différentes congrégations choisies pour corriger le texte de la Vulgate. L'une de ces congrégations semble avoir pris en sérieuse considération les arguments qui tendent à faire rejeter le verset. Ce qui le prouve, c'est que la Bible dont on se servit dans le sein de cette congrégation (Bible qui se trouve aujourd'hui dans la Bibliothèque des Barnabites) porte la note suivante, écrite en marge de la main du sécrétaire :

« *In* græ cod. vati. et
Al græ codd. nec non et
*In aliqui*bus latinis non habentur
*Ver*ba virgula signata. »

Les lettres en italique ont été suppléées, car elles manquent dans le volume d'où elles ont été éliminées par la main du relieur. Je ne m'appesantirai point sur ce sujet, car une histoire aussi importante qu'intéressante des corrections de la Vulgate, puisée à des sources presque entièrement inédites, doit sortir prochainement de la plume de mon savant ami, le père Ungarelli. Une foule d'erreurs qui existent à ce sujet seront alors rectifiées. Bien qu'il m'en coûte d'ajouter rien de plus à une lettre qui a déjà pris des proportions si volumineuses, je ne puis m'empêcher, avant de terminer, de mettre le lecteur en garde contre les conclusions erronées auxquelles l'ouvrage d'un savant catholique, dont nous regrettons la perte, semblent conduire, en prétendant que le décret du Concile de Trente et l'évidence résultant des recherches de la critique, sont en opposition directe. L'auteur fait cette observation : « Ici, le chrétien soumis au siége de Rome se place

sur un terrain plus élevé... Ceux donc qui sont en Communion avec l'Eglise de Rome et qui persistent à rejeter ce verset, tombent sous le coup de l'anathème du Concile. » Les réponses à cette objection sont également dénuées de force et d'intérêt ; toutefois l'objet de la dissertation entière est de montrer que la critique exige le rejet du verset en question ! Une telle opposition ne saurait être, et n'existe certainement pas.

J'ai l'honneur d'être, etc.

N. WISEMAN.

Rome, 27 Mars 1833.

BONIFACE VIII.

ÉTUDE HISTORIQUE.

BONIFACE VIII.

ÉTUDE HISTORIQUE [1].

Au milieu des vicissitudes dont l'histoire est remplie, il n'est pas étonnant que des hommes et des événements qui avaient jadis été flétris et traînés dans la boue, soient ensuite tirés de l'abaissement où ils étaient plongés, rendus à la lumière et réhabilités. Il n'est pas moins consolant de voir les noms qui ont subi ces flétrissures et cet obscurcissement momentanés, une fois qu'ils ont repris leur place dans l'histoire, s'y maintenir, sans être désormais exposés au danger de la perdre. Cette vérité ne se révèle nulle part ailleurs avec autant de force que dans l'histoire des pontifes romains. Le sentiment de justice que caractérise notre siècle, apparaîtra aux générations futures dans les jugements qu'il aura prononcés sur les papes, plus que dans toutes les autres appréciations historiques qu'il pourra leur léguer. Le temps n'est pas encore loin où la condamnation, sans aucune espèce de distinction, de tous les pontifes qui se sont succédé sur le siége de Rome,

1 Ce magnifique morceau a été publié dans la *Revue de Dublin*, en réponse à un Passage d'un Abrégé de l'histoire des républiques italiennes, que M. de Sismondi avait rédigé en anglais, à la sollicitation de quelques protestants.

constituait une partie intégrante et obligatoire de tout ouvrage de théologie, d'histoire, de philosophie ou de morale, émanant d'une plume protestante, lorsque l'auteur pouvait, par des voies directes ou indirectes, arriver à toucher ce sujet. Point d'exception. La série entière des papes était réduite à sa plus simple expression, et personnifiée dans une individualité abstraite qui, sous le nom de papauté, était stigmatisée comme le comble de l'infamie, frappée d'anathème comme ce qu'il pouvait y avoir de plus exécrable au monde. Réalisant le vœu de ce tyran qui souhaitait que le peuple romain n'eût qu'une tête, afin de pouvoir assouvir à son aise toute sa cruauté sur cette tête unique, les protestants avaient fait des souverains de l'Eglise une seule personnalité, afin de pouvoir l'abattre d'un seul coup. Enfin, l'épais nuage, qu'avaient formé les erreurs et les calomnies accumulées depuis des siècles, se dissipa et laissa percer la lumière. On commença par admettre des exceptions ; on retrancha certains papes du nombre de ceux qu'enveloppait une condamnation générale : l'un fut loué pour avoir encouragé les sciences, un autre pour s'être montré le défenseur des libertés de l'Eglise. C'est ainsi qu'une longue suite de pontifes ont reçu peu à peu la tardive justice d'une réhabilitation historique. Le progrès qui n'a cessé de se faire sentir depuis la publication de la *Vie de Léon X*, par Roscoe jusqu'à l'ouvrage de Ranke, en passant par les écrits de Voight, de Hurter et de Hock, est un fait littéraire trop récent et qui a été trop souvent signalé, pour que nous nous y arrêtions ici autrement que pour y faire allusion.

S'il nous fallait assigner une cause à ce changement survenu dans les sentiments et dans la manière de voir des historiens, nous l'attribuerions volontiers, en grande partie, au noble caractère de quelques-uns des derniers pontifes, dont la vie admirable a détruit beaucoup des préjugés qui existaient contre la dignité pontificale. Ce n'est pas qu'ils fussent meilleurs ou plus sages que ceux qui les avaient précédés, mais le divin enchaînement des desseins de la Providence mit davantage leur caractère en relief, et l'exposa d'une manière plus sail-

lante aux regards de l'Europe. Benoît XIV était un homme doué d'une intelligence plus élevée, et de vertus non moindres que celles de Pie VI et de Pie VII. Il n'est point douteux que si lui, ou tout autre pape du siècle dernier, eût été placé dans les mêmes circonstances, soumis aux mêmes épreuves que ces deux pontifes, il eût montré une fermeté, une résignation, un héroïsme chrétien aussi admirable que le leur. L'occasion fit seul défaut à Benoît XIV : aussi est-il plus connu par ses écrits que par ses actes. Il fera toujours les délices du théologien et demeurera à jamais l'oracle de l'évêque et l'objet de l'admiration des savants, mais à d'autres égards, son nom est pâle, et ne soutient pas la comparaison avec les papes que nous venons de nommer. Le courageux Braschi et le doux Chiaramonti se trouvèrent jetés au milieu de circonstances plus difficiles, et le sort des pontifes des temps anciens leur fut réservé. Le premier dut renouveler la lutte du sacerdoce contre l'empire, non plus comme autrefois à découvert et sur les champs de bataille de la rivalité féodale, mais sur le terrain plus glissant et moins glorieux des contestations diplomatiques. Joseph II, le tyran législateur, savait mieux que Henri II comment porter atteinte aux libertés de l'Eglise. Mais son hostilité n'aboutit qu'à fournir l'occasion de faire briller un nouvel ordre de vertus sur ce siége, déjà si fécond en vertus de tout genre. Le même pape se trouva enveloppé dans une querelle contre une république nullement semblable aux républiques italiennes du moyen âge, chez lesquelles une hostilité momentanée ne détruisit jamais un attachement sincère et profond à la religion catholique. Celle qui s'attaquait à Pie VI était rongée par la lèpre de l'incrédulité, et, dans sa haine pour la sainteté, elle s'efforçait de profaner tout ce qui était saint. Chaque agression nouvelle de ce fléau destructeur, regardé à juste titre par les nations comme leur ennemi commun, intéressait l'Europe au plus haut degré ; aussi le cruel traitement infligé par elle à un vénérable pontife, auquel sa vie pure, son caractère affable et ses cheveux blancs, donnaient des droits au respect et à l'estime de tous, ne pouvait manquer d'exciter la sympathie en faveur de la

victime, en même temps que l'exécration contre ses oppresseurs. Pie VI mourut en exil comme Grégoire VII. Son successeur se trouva dans la nécessité de continuer cette lutte contre une autre puissance.

Nous pouvons affirmer, sans crainte de nous tromper, que jusqu'à notre époque, la majorité des protestants n'avait jamais attaché aucune idée d'individualité au nom de pape. La notion qu'ils en avaient, était celle d'une entité, perpétuée de génération en génération sous une variété de noms dépourvus de sens : les Clément, les Innocents et les Benoîts, se succédant sans que nul sût comment [1], et ensevelie au sein d'une grandeur presque inaccessible dans un lieu terrible, appelé le Vatican, autour duquel grondaient des foudres perpétuelles, destinées à tenir les intrus à une distance respectueuse. Selon eux, on n'approchait qu'avec force génuflexions et prostrations, que dis-je? presque avec les marques de l'adoration, de cette majesté mystérieuse qui toujours sur son trône, la tête ceinte de la triple couronne, passait la journée tout entière en délibérations secrètes avec des cardinaux coiffés de larges chapeaux écarlates, lançant des bulles, décrétant des indulgences et fulminant des excommunications. Nous ne parlerons pas des fictions plus grossières encore du fanatisme populaire, mais nous sommes convaincus que des personnes éclairées entretenaient, il y a quelques années, que, peut-être, des gens très-respectables entretiennent encore aujourd'hui des idées aussi claires, aussi sensées, aussi libérales au sujet du pape, que celles que nous venons de décrire. Mais lorsque Pie VII, dépouillé de ses ornements extérieurs, arraché de ses Etats, exilé et prisonnier, apparut aux yeux de l'Europe dans toute la pureté et la sainteté de son caractère personnel; quand on le vit si noble et si magnanime, si inflexible et en même temps sitôt prêt à oublier les injures reçues, rempli à la fois de

[1] Le feu roi Guillaume IV avait coutume d'adresser cette question à tous les catholiques qui l'approchaient : « Veuillez donc me dire quel est le nom du pape actuel? »

majesté et de douceur ; le spectacle de tant de vertus attendrit bien des cœurs, s'il ne les convertit point, et contraignit une foule de gens à reconnaître une distinction morale entre l'homme et la dignité dont il était revêtu, et à admettre que certains papes ont poussé la vertu plus loin que le commun des hommes.

Nous croyons ne pas être éloignés de la vérité en affirmant que les événements auxquels nous avons rapidement fait allusion, excitèrent un vif intérêt dans le public et firent naître, à l'endroit de l'autorité papale et des papes eux-mêmes, une idée d'individualité qui n'existait pas auparavant. C'est aussi notre opinion que plusieurs personnes furent amenées, par les mêmes raisons, à comparer les vertus incontestables de ces pontifes avec la conduite de leurs prédécesseurs dans des circonstances analogues, et que le choix des historiens protestants qui ont pris Grégoire VII, Sylvestre II, et Innocent III, pour sujets de biographies spéciales, et qui ont fait d'eux le plus sublime éloge, peut être attribué, du moins en partie, à la querelle renouvelée dans les temps modernes, entre le pouvoir des empereurs et celui des papes : le *regale* et le *pontificale*, et à l'attention qui, par suite, se porta sur les luttes de ce genre, livrées à des époques plus reculées. Les catholiques se sont montrés reconnaissants ; ils ont même poussé la gratitude à l'excès, pour cette lente et tardive justice rendue à leurs anciens héros ecclésiastiques. Après tout, cette justice n'a pas été complète. Le point de vue le plus élevé, le plus vrai du caractère et de la conduite des papes a souvent échappé à l'observateur protestant ; l'inspiration divine qui animait les pontifes, l'immortelle destinée qui leur était réservée, la cause céleste confiée à leurs mains, les secours surnaturels qui les soutenaient ne pouvaient être appréciés à leur juste valeur que par un esprit catholique. Aussi ces divers points de vue manquent-ils trop souvent dans les ouvrages des historiens réformés, ou deviennent-ils sous leur plume de simples traits de capacité, de politique, d'énergie ou de vertu humaine. Puis, parmi ceux qui ont réhabilité les anciens papes, il y en

a bien peu dont les écrits ne se ressentent du vieux levain et dans lesquels on ne retrouve quelque arrière-pensée pleine d'amertume, sous la forme d'une protestation énergique, ou d'une violente diatribe contre la papauté : aussi ces retours vers le passé nous empêchent-ils d'éprouver une joie sans mélange à la vue des bons sentiments manifestés par nos nouveaux amis. La faute, nous le savons, en est à nous ; c'est à nous qu'il appartenait de réhabiliter nos pères spirituels : nous n'aurions pas dû laisser ce soin à la condescendance de nos adversaires. Quoi qu'il en soit, nous l'accepterons de leurs mains, non sans nous en sentir profondément humiliés, mais avec la résolution de ne jamais courber la tête ni recevoir les coups dont il leur plaît de nous frapper à l'occasion.

Nous avons déjà énuméré la liste des pontifes qui, dans ces derniers temps, ont trouvé des vengeurs parmi les protestants. Toutefois, il en est un, dont personne n'a encore pris compassion, que nul n'a encore essayé d'arracher à la réprobation générale, dans laquelle il demeure plongé avec tant d'autres. Aucun écrivain moderne, même parmi les catholiques, n'a trouvé un mot de justification en faveur de Boniface VIII, car c'est de lui que nous voulons parler ; il est généralement rangé au nombre des *mauvais* papes : on le représente comme un homme ambitieux, hautain, tyrannique, opiniâtre, incapable de pardonner, et en même temps comme n'étant étranger à aucune espèce de ruse, de trahison et de bassesse. Il n'y a pas un acte de son règne, depuis son avènement au trône pontifical jusqu'à sa mort, qui n'ait été frappé de flétrissure, et au fond duquel on n'ait vu un crime ou un motif indigne. Or, si nous remarquons qu'il fut un de ces pontifes qui défendirent plus spécialement les prérogatives du siége qu'il occupait, contre les prétentions rivales des princes temporels ; que presque toutes les accusations dirigées contre lui, ont leur source dans les querelles politiques ; qu'à sa mort il laissa ses ennemis triomphants, et, par conséquent, en mesure de ternir sa réputation, nous serons naturellement amenés à penser que la tache qui reste sur sa mémoire est de la même

nature que celle qui était imprimée au nom de plusieurs pontifes, et que le zèle des écrivains modernes en a fait disparaître.

Il est constant que les attaques injurieuses contre la mémoire de ce pontife, ont commencé de son vivant, et qu'elles se sont répétées d'âge en âge jusqu'à nos jours. Nous ne parlerons pas des infâmes libelles, publiés en France par Guillaume de Nogaret, son principal ennemi, et des gens qui avaient ressenti le poids de sa sévérité pontificale. D'autres hommes, auxquels leurs opinions politiques ont inspiré une hostilité habituelle contre l'autorité ecclésiastique, toutes les fois que celle-ci s'est trouvée en conflit avec la puissance séculière, ont aidé à inventer et à propager des idées erronées, ou tout au moins exagérées, sur ses actes et sur son caractère. Il faut dire encore que Boniface eut le malheur de compter des poètes au nombre de ses ennemis. *Fra Jacopone de Todi*, auquel du reste ses vertus ont mérité la vénération de ses contemporains, a épuisé sur lui tout le fiel de sa mordante satire. Mais, ce qui est plus grave encore, l'auteur de la *Divina Commedia* a puissamment contribué à vouer la mémoire de ce pontife à une haine injuste. Le poète Gibelin se serait bien gardé d'épargner un partisan aussi déclaré des Guelfes. Aussi, il n'hésite pas à l'appeler *le prince des pharisiens modernes* [1], *le grand-prêtre que l'esprit du mal veuille emporter* [2]. Dans ce poème, saint Pierre traite Boniface d'usurpateur, l'accuse de meurtres et d'autres crimes [3] : le pape y est aussi averti qu'une place est préparée pour lui parmi ceux qui ont été précipités dans l'enfer pour crime de simonie [4]. Avons-nous besoin de parler des annalistes de l'Eglise protestante, tels que les centuriateurs de Magdebourg et Mosheim, ou des historiens profanes comme Gibbon, Hallam et M. de Sismondi,

[1] Lo principe dei nuovi farisei. Inf. XXVII. 85.

[2] « Il gran prete a cui mal prenda. » Ib. 68.

[3] « Quagli che usurpa in terra il luogo mio,
Il luogo mio, il luogo mio che vaca. »

[4] Inf. XIX. 52.

qui semblent avoir pris à tâche, de répéter successivement toutes les calomnies publiées contre ce grand pontife, et qui se copient les uns les autres sans prendre la peine de vérifier les faits sur lesquels ils basent leurs jugements, ni de peser la valeur de ceux que leurs prédécesseurs ont émis?

Accoutumés à lire et à entendre porter sans cesse les plus graves accusations contre la mémoire de ce pape, la pensée ne nous serait peut-être jamais venue de prendre sa défense, sans une circonstance, assez peu importante en elle-même, mais qui appela notre attention de ce côté, et nous porta à examiner jusqu'à quel point tous ces griefs étaient vrais. C'est à Giotto que revient le mérite, quel qu'il puisse être, de nous avoir inspiré cette pensée. Le portrait de Boniface dont cet artiste a décoré les murs de la basilique de Latran, et qui le représente sous des traits si différents de ceux sous lesquels l'histoire moderne nous le montrait, éveilla dans notre esprit un vif intérêt à son endroit, et finalement nous conduisit à examiner certaines accusations populaires intentées à sa conduite morale et à son gouvernement ecclésiastique. Il ne tarda pas à nous apparaître sous un jour tout nouveau; nous vîmes en lui un pontife qui avait commencé son règne sous les plus glorieux auspices et qui le termina au milieu des plus tristes calamités; qui, dans le cours de son pontificat, consacra toutes les forces d'une haute intelligence, cultivée par des études sérieuses et mûrie par une longue expérience des affaires ecclésiastiques, à la poursuite d'un but vraiment noble et élevé; qui enfin, durant toute sa carrière, fit éclater de grandes vertus et put invoquer, pour excuse de ses fautes, le bouleversement des affaires publiques, la grossièreté de son siècle, la perfidie et la violence de la plupart de ses adversaires. Ces circonstances réunies durent nécessairement exercer une puissante influence sur un esprit naturellement droit, mais inflexible : de là cette âpreté de manières et cette sévérité dans tous ses procédés qui nous étonnent, quand nous les considérons au point de vue de notre époque, mais qui s'expliquent naturellement, si nous nous plaçons à celui de son

siècle. Du reste, quiconque étudie consciencieusement l'histoire de Boniface VIII, ne tardera pas à se convaincre que ces accusations de dureté, de hauteur et d'inflexibilité sont les seules qu'on puisse porter contre lui ; encore a-t-on raison de supposer qu'elles ont été beaucoup exagérées par ses ennemis.

Pour donner une idée des jugements dont Boniface VIII est vulgairement l'objet, nous citerons le passage qui le concerne dans le petit manuel d'histoire auquel nous avons fait allusion, au commencement de notre travail : « Un pauvre ermite, humble, timide et ignorant, succéda en 1294 à Nicolas IV, sur la chaire de saint Pierre et prit le nom de Célestin V. Son élection fut le résultat d'un accès d'enthousiasme religieux qui s'empara soudain des cardinaux, événement d'autant plus surprenant que le Sacré-Collége s'était toujours montré moins jaloux des intérêts de la religion que de ceux de la politique. Célestin V ne se maintint que quelques mois sur le trône pontifical ; toute sa sainteté ne put servir d'excuse à son incapacité, et le cardinal Benoît Cajetan qui lui persuada d'abdiquer, fut élu à sa place sous le nom de Boniface VIII. Ce pontife, homme habile et peu scrupuleux, joignant à l'expérience du monde une adresse consommée pour l'intrigue, aurait rendu au Saint-Siége le prestige qui, durant les derniers pontificats, s'était graduellement affaibli, si la violence de son caractère, son indomptable orgueil et ses transports de colère n'eussent constamment entravé la marche de sa politique. Il s'efforça d'abord d'assurer la prépondérance des Guelfes avec l'aide de la France ; plus tard, il se querella avec la famille Colonna qu'il aurait volontiers exterminée ; enfin, ayant pris de l'ombrage contre Philippe-le-Bel, il le traita avec autant de hauteur que si ce prince eût été le dernier de ses vassaux. Insulté et même arrêté par ordre du roi de France dans son palais d'Anagni, le 7 septembre 1303, Boniface mourut quelques semaines après, de rage et d'humiliation. »

Ce n'est là qu'un abrégé de ce que M. de Sismondi a écrit dans sa grande *Histoire des Républiques italiennes* et, par con-

séquent, c'est dans ce dernier ouvrage que nous irons chercher les éléments qui sont censés avoir servi à composer ce portrait. Assurément, ce n'est pas le défaut de documents qui a pu induire l'historien en erreur. Grand est le nombre des auteurs contemporains, ou presque contemporains, qui ont rapporté les actes de Boniface VIII. Parmi les premiers, à la vérité, on rencontre des témoignages qui sont en contradiction directe les uns avec les autres. Mais n'est-ce pas le premier devoir d'un historien loyal et sincère de nous instruire de ces différences? N'est-il pas tenu à nous dire qu'il existe une version différente de celle qu'il a lui-même adoptée et qu'il vient d'autorités qu'il a scrupuleusement pesées. Il y a plus : il nous doit l'indication des sources où il a puisé, afin que nous puissions contrôler ses conclusions. L'historien qui nous donnerait ce qu'Hérodote a écrit sur Cyrus, sans faire allusion à Xénophon, pourrait à juste titre être accusé de manquer de loyauté. Il est vrai, d'ailleurs, que parmi les documents relatifs à Boniface VIII, les uns viennent de ses amis et de ses partisans déclarés; mais les autres émanent de ses ennemis les plus acharnés, de ceux qui lui avaient juré une haine mortelle. Or, nous le demandons, est-il juste d'admettre tout ce que ceux-ci avancent, sans contrôler quelque peu leur opinion d'après le récit des autres? La partialité ne devient-elle pas plus criante encore, lorsque les adversaires d'un homme ne prétendent parler que d'après ce qu'ils ont entendu dire et basent leurs jugements sur les bruits de la renommée, tandis que ceux qui élèvent la voix en sa faveur sont des témoins oculaires et dignes de foi? Puis, s'il se trouve des écrivains impartiaux, également prêts à parler pour et contre la conduite du pape, ne fallait-il pas au moins les consulter de temps en temps?

Quant à la seconde espèce de témoignages, tels que documents du temps, papiers officiels, décrets ou procédures, c'est une omission impardonnable à un historien, de ne point y avoir recours, surtout lorsqu'ils peuvent servir à dissiper des doutes et à déterminer le jugement favorable ou défavorable

qu'il convient de porter sur un personnage ou sur un événement. Or, nous aurons plus d'une fois occasion de voir combien ces moyens d'arriver à la vérité ont été négligés ou méprisés par nos historiens modernes, généralement dominés par l'esprit de parti et peu scrupuleux à l'endroit du choix des matériaux.

1. Les attaques dirigées contre la réputation de Boniface VIII commencent avec son élévation au trône pontifical. Afin de mieux faire comprendre comment il a pu en être ainsi, il sera peut-être bon de tracer ici une esquisse historique des événements.

Le pape Nicolas IV était mort le vendredi saint de l'an 1292. Des divergences d'opinions assez graves s'étant manifestées dans le conclave, le siége apostolique demeura vacant pendant l'espace de deux ans et trois mois. Au bout de ce temps, par un choix assez singulier, les cardinaux élurent, à l'unanimité, un saint ermite nommé Pierre qui demeurait dans les solitudes des Abruzzes. Quant au nom de sa famille, les écrivains contemporains ne s'accordent pas sur ce point et l'écrivent indifféremment *Murro*, *de Murrone*, *de Morone* ou *Morono*. Son élection eut lieu à Pérouse, le 7 juin 1294. Son règne fut de courte durée. Au lieu de se rendre directement à Rome, il écrivit aux cardinaux que les chaleurs de l'été ne lui permettaient pas d'entreprendre un long voyage, et, après avoir fait son entrée solennelle dans Aquila, il se rendit à Naples. C'est dans cette ville qu'il abdiqua le jour de la fête de sainte Lucie (13 Décembre), et la veille de Noël il fut remplacé par le cardinal Benoît, de la famille des Gaetani ou Cajetani, qui prit le nom de Boniface VIII. C'est lui qui fait le sujet de cette étude.

Ses ennemis n'attendent pas qu'il soit tranquillement assis sur le trône pontifical, pour commencer leurs attaques contre sa réputation. Ils attribuent à ses artifices l'abdication de Célestin, et ils flétrissent la prétendue bassesse des moyens par lesquels ils supposent qu'il assura sa propre élévation. Mos-

heim accepte comme un fait incontestable la première de ces hypothèses. « De là vient, dit-il, que plusieurs cardinaux, parmi lesquels on remarquait surtout Benoît Cajetan, lui conseillèrent d'abdiquer la papauté qu'il n'avait acceptée qu'à regret, et ils eurent la joie de voir leurs avis suivis avec la plus grande docilité. » Mais M. de Sismondi entre dans de plus longs détails, et accorde une créance entière à tout ce que les plus mortels ennemis de Boniface ont publié à ce sujet. Voici en quels termes il rend compte de la conduite du cardinal, pendant le court pontificat de Célestin. « Il y en avait un parmi eux (les cardinaux), Benoît Cajetan d'Anagni, qui avait soin d'exciter leurs murmures, et d'accroître à leurs yeux le danger que courait la chrétienté. Cet homme n'avait point d'égaux en dissimulation : il avait su, en même temps, flatter les cardinaux qui le regardaient comme le soutien des prérogatives de leur collége, et dominer l'esprit de Célestin, qui n'agissait que d'après ses instructions et qui peut-être n'avait commis tant de fautes, que parce que son perfide directeur voulait le rendre odieux et ridicule. » Après avoir dit que le cardinal Cajetan offrit ses services à Charles II, roi de Naples, si ce prince voulait l'aider à monter sur le siége pontifical, M. de Sismondi poursuit en ces termes : « Ensuite il ne s'occupa plus que du soin de persuader à Célestin d'abdiquer une dignité pour laquelle il n'est pas fait. Quelques-uns assurent qu'avec un porte-voix il lui en fit descendre l'ordre connu du ciel. Indépendamment de cette ruse, il avait mille moyens encore de déterminer cet homme simple et timide dont il alarmait la conscience[1]. »

L'historien ne cite aucune des autorités sur lesquelles il s'appuie pour faire un récit aussi circonstancié ; seulement, en ce qui concerne le fait du porte-voix, il se réfère à Ferrettus Vicentinus, le plus violent de tous ceux qui se sont déchaînés contre le pape. Cette expression *quelques-uns assurent*, dont M. de Sismondi se sert pour amener cette fable et la note dans

[1] Hist. des républiques italiennes du moyen âge, tom. IV, cap. 24.

laquelle il invoqua l'autorité de Ferretti tendraient naturellement à nous faire supposer que ce dernier historien, parmi plusieurs autres, garantit la véracité de ce fait. Le *présent*, qu'emploie M. de Sismondi, indiquerait aussi des historiens actuellement existants. Pourtant il n'en est pas ainsi : Ferretti lui-même ne prétend rapporter que l'opinion des autres : *Ferunt etiam*. Un homme qui se respecte devrait rougir de présenter une accusation aussi grave, d'une manière aussi légère, et sans pouvoir la soutenir par des preuves plus solides. Mais ce n'est pas encore là ce que nous trouvons de plus blâmable. Non-seulement tous les témoignages sérieux de l'histoire contemporaine contredisent cette misérable fable, mais la version que Ferretti nous donne de l'abdication de Célestin diffère tellement de toutes les autres, elle est si évidemment insoutenable, qu'à l'exception de ce trait et de quelques insinuations malignes contre la conduite de Boniface, M. de Sismondi n'a pas osé le suivre sur ce point comme il l'a fait sur d'autres. Ferretti nous dit, par exemple, que Célestin remit soudainement, et sans que personne s'y attendît, son abdication entre les mains des cardinaux, et puis s'enfuit le même jour en Apulie. Or, il est établi qu'il demeura tranquillement à Naples et rendit hommage à Boniface qui fut élu dix jours après. Le même écrivain nous rapporte ensuite les intrigues du cardinal Benoît Cajetan auprès des autres cardinaux et du roi de Naples, il nous explique comment il se fit remettre le soin d'élire le pape et se nomma lui-même. M. de Sismondi, sans entrer dans aucune discussion, rejette tranquillement cette version et se contente de dire que Boniface fut élu par les suffrages unanimes des cardinaux. En voilà assez, quant au présent, pour montrer ce que nous devons penser de l'autorité de Ferretti, et de la loyauté avec laquelle M. de Sismondi se réfère aux sources de l'histoire. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

La première question que puisse raisonnablement poser l'historien de Boniface VIII est celle-ci : « Le cardinal Cajetan a-t-il eu recours à des artifices peu honorables pour déter-

miner le pape Célestin à abdiquer ? » Puis on pourra ajouter : « S'il ne s'est servi que de moyens légitimes, n'avait-il pas de justes motifs pour faire ce qu'il a fait? » Nous commençons par déclarer que l'assertion de M. de Sismondi, lorsqu'il nous dit que le pape fut trompé à dessein par le cardinal, est une pure conjecture ou une invention. Nous allons donc chercher une réponse aux questions que nous avons posées.

D'abord nous établirons que les meilleurs auteurs contemporains ne nous autorisent pas à attribuer l'abdication du pape au cardinal Cajetan, ou du moins à lui plutôt qu'aux autres, si ce n'est en ce sens que peut-être il se rendit l'organe de l'opinion de tous. Ptolomæus Lucensis, qui fut le confesseur de saint Thomas d'Aquin et qu'on ne saurait taxer de partialité en faveur de Boniface, rapporte les faits dont il a été témoin oculaire. Il nous dit, en termes généraux, que par suite de la conduite du pape, le Sacré-Collége lui suggéra la pensée de déposer la tiare, afin de détourner les périls dont l'Eglise était menacée : « *Hoc igitur percipientes quidam de collegio jam incipiunt quereleri, et Ecclesiæ fluctuationem attendere, ac etiam eidem pontifici insinuare sub prætextu suæ sanctitatis, quantum sibi periculum imminebat... Vadens igitur illuc* (à Naples) *multum stimulatur ab aliquibus cardinalibus quod papatui cedat, quia Ecclesia Romana sub ipso periclitabatur, et sub eo confundebatur : quibus stimulis concitatur sanctus pater*[1]. » Ailleurs il dit encore : « *Hoc autem non obstante, adhuc aliqui cardinales mordaciter infestant, quod in periculum animæ suæ papatum detinebat, propter inconvenientia et mala quæ sequebantur ex suo regimine*[2]. »

[1] Ptol. Luc, Hist. Eccl. ap. Murat. R. I. S. tom. XI. p. 1200.

[2] Ib. cap. 23. Raynaldus, dans sa continuation de Baronius, cite un passage de ce chapitre qui ne se trouve pas dans l'ouvrage tel qu'il est publié. Muratori fut le premier qui le mit au jour. Dans ce passage, le cardinal Cajetan est cité nommément : « Dominus Benedictus *cum aliquibus cardinalibus* Cælestino persuadet ut officio cedat, quia propter suam simplicitatem, licet sanctus vir et vitæ magni foret exempli, sæpius diversis confundebatur Ecclesiæ, in gratiis faciendis et in regimine orbis. »

Un autre historien contemporain, témoin oculaire de ce qui se passait à la cour pontificale, le cardinal Jacques de Saint-Georges, connu aussi sous le nom de Stephanesius, nous a laissé un long poème avec une introduction en prose sur l'abdication de Célestin, et un autre sur le couronnement de Boniface VIII. Il nous avertit dans son introduction que ce qu'il écrit, il le sait parce qu'il l'a vu, qu'il l'a touché de ses propres mains, et il nous parle ainsi de lui-même : « *Scito qui noscere desideras, hunc quidem esse qui ex veridica re, veluti præsens, videns, ministrans, palpans et audiens, notasque pontifici (Cœlestino) quin pontificibus carus, impactam compegit metrisque refudit historiam*[1]. » D'ailleurs le cardinal montre pour Célestin un attachement et un dévouement qui semblent s'être prolongés au delà du tombeau, puisqu'il composa les prières et les répons qui se chantent dans son office[2]. Le récit en prose qu'il nous donne de l'abdication de Célestin est très-court. Le voici : « Contre la volonté et les conseils de quelques-uns, en particulier des frères de son ordre (les moines Célestins institués par lui) et malgré leur opposition, il montra qu'il était prêt à renoncer à la dignité pontificale, aussitôt qu'il eut la conviction qu'il pouvait le faire légitimement. Aussi au mois de décembre, le jour de la fête de sainte Lucie, vierge, lorsque déjà il n'était plus question de son abdication, il déposa les honneurs et le fardeau de la papauté entre les mains du Sacré-Collége. Les cardinaux, étonnés d'un désintéressement aussi admirable, reçurent cette abdication avec le plus grand respect et en versant d'abondantes larmes[3]. » Mais, dans son poème, le cardinal de Saint-Georges entre dans de plus grands détails. Il nous dit donc que Célestin ayant conscience de son incapacité et trouvant qu'il lui était impossible de se retirer, selon son désir, dans une solitude artificielle au milieu de son palais, commença à songer sérieusement, dans la méditation et dans les larmes, s'il ne pourrait pas mettre un terme à son anxiété en se

[1] R. I. S. tom. III. p. 614. [2] P. 615. Voir l'office, p. 668. [3] Ib. 616.

dépouillant de la dignité qui en était la cause. Il ajoute qu'il tient ces détails de Célestin lui-même qui les lui communiqua après son abdication[1]. A l'époque où le saint pontife mûrissait ce plan dans sa pensée, il consulta un petit livre où il avait coutume de puiser d'utiles renseignements dans le cours de sa vie d'ermite. C'était, autant que nous pouvons en juger d'après la description qui est faite, un recueil des éléments du droit canon, à l'usage des personnes vouées à la profession religieuse[2]. Il lut dans ce livre qu'une personne, en possession d'une charge quelconque, était libre de s'en démettre, si elle avait de justes raisons pour agir ainsi ; raisonnant d'après ces prémisses, Célestin arriva à la conclusion qu'il devait jouir de la même liberté. Une seule objection se présentait à son esprit. Chacun peut résigner ses fonctions entre les mains de son supérieur, mais le pape n'a point de supérieur. Pour résoudre cette difficulté, il s'adressa à un ami[3]. Peut-être cet ami était-il le cardinal Cajetan ; cette conjecture nous semble même très-probable. Celui-ci, interrogé par le pape, combattit d'abord la résolution du pieux pontife et essaya de l'en dissuader, bien que sa conviction personnelle fût que cette abdication[4] importait au bien de la chrétienté. Puis il

[1] Vitæ S. Cœlestini, lib. III, cap. III, p. 638.

Cesserat Augustum Regalis culminis aulæ
In latus, et meditans sibimet lacrymabilis inquit,
(*ut nos viva patris docuit vox.*)

L'auteur ajoute lui-même la glose suivante : « Scilicet auctorem operis : *nam oretenus sibi dixit quæ sequuntur*, post cessionem tamen. »

[2] « Juris nonnulla docens, excepta labore
» Arteve prudentum. » (p. 638.)

[3] Sed jubet acciri coram, cui fatur, amicum. La glose ajoute : « Amicus ille quem Cœlestinus consulebat. » Ibid.

[4] « Ille tamen cautus mentem cogitare coegit :
» Cur, pater, his opus est? Quænam cunctatio curam
» Ingerit? Optatis obsiste gravare quietem. » Ibid.

Nous ne pouvons résister au désir de nous livrer ici à quelques observations critiques, bien que le passage qui doit en être l'objet ne soit peut-être pas d'une assez haute importance classique, pour nécessiter une pareille digression. Le vers qui suit immédiatement ceux que nous venons de citer se trouve ainsi construit dans Muratori :

« Hæc præter fundatæ, pater, curanda per orbem. »

ajouta que s'il y avait des causes suffisantes, le pape *pourrait*, sans aucun doute, renoncer à sa dignité. « C'en est assez, » reprit le pontife, « c'est à moi maintenant qu'il appartient de juger si les raisons sont suffisantes. » Célestin fit alors venir un autre conseiller[1] et en reçut la même assurance. C'est ainsi que sa résolution se forma. Maintenant, en admettant même que cet ami mandé par le pape fût le cardinal Cajetan, combien ce récit, écrit par un témoin oculaire, diffère de la version de M. de Sismondi et consorts! Nous y voyons que Célestin fut le premier à concevoir l'idée d'une abdication, et le cardinal de Saint-Georges assure qu'il tient ce fait de la bouche même du pape; il nous rapporte aussi *le fait* du livre consulté, lequel n'est pas mentionné dans les autres historiens, bien qu'il paraisse parfaitement naturel, et ne ressemble point à une fiction. Le cardinal Cajetan est mandé et, au lieu de presser le pape d'abdiquer, il dissimule sa pensée (car nous admettons volontiers que son opinion personnelle devait coïncider avec le désir du pontife) et s'efforce de le dissuader, tout en lui donnant des renseignements propres à le confirmer dans sa résolution. Le pape cependant ne s'en tient pas là, et demande d'autres avis. Ainsi, quels qu'aient pu être les sentiments personnels du cardinal Cajetan en ce qui concernait

Le sens de ceci est loin d'être clair. Quoi qu'il en soit, le troisième mot est probablement une correction pour *funda*, lequel, sans avoir plus de sens que le mot qui lui a été substitué, a en outre le désavantage de laisser le vers incomplet. Mais Rubæus (John Ross.) dans son *Bonifacius VIII*, (Rome 1651) cite le même passage qu'il a extrait d'un autre manuscrit, lequel est indubitablement correct, et nous l'offre ainsi : *Hæc præterfienda Pater*. Bien que ce mot ne soit certainement pas classique, il satisfait néanmoins au sens et à la mesure du vers. Une personne au courant de l'écriture cursive, en usage à cette époque, comprendra parfaitement comment *fienda* peut avoir été converti en *funda*, et avoir ainsi rendu nécessaire la correction de Papebroke. Mais que ferons-nous du reste du vers? Rien, je crains, à moins que nous ne nous permettions une licence que l'éditeur a prise en plus de vingt endroits de ce chapitre. Car le texte de ce poème est loin d'être correct. Nous proposons donc la leçon suivante : Hæc præterfienda, pater venerande, per orbem. — Le mot que nous changeons serait écrit vēerande, ce qui dans les caractères serrés de cette époque, pourrait très-bien passer par erreur, pour *curanda*.

[1] Vocat inde alium quo firmius esset
Consilium. Firmabat enim. Gaudebat anhelus
Presbyter altipotens, statuens in corde relatum.

l'urgence de l'abdication du pape, et nous n'hésitons pas à dire qu'ils devaient être en faveur de cette mesure, nous n'avons rien vu jusqu'à présent qui rappelle les artifices honteux à l'aide desquels on prétend qu'il fit naître cette pensée dans l'esprit de Célestin. Certes les faits cités par un homme qui rapporte ce qu'il a vu de ses propres yeux, ou qui donne sur les actes d'une personne et sur les motifs qui l'ont poussée à agir, des détails qu'il tient de la bouche même de cette personne, méritent bien qu'on y ait égard, ou que du moins on en prévienne le lecteur.

Un autre écrivain contemporain confirme une partie du récit du cardinal Jacques de Saint-Georges, et nous apprend aussi que Benoît s'efforça de dissuader Célestin d'abdiquer la dignité papale. Le bienheureux Ægidius Colonna, disciple de saint Thomas d'Aquin et ami particulier du pape Célestin et de Philippe de France, écrit dans son livre *de Renuntiatione Papæ* : « *Comprobari posse ex pluribus nunc viventibus, Dominum Bonifacium Papam* VIII, *tunc in minoribus agentem, et cardinalem tunc existentem persuasisse Domino Cœlestino quod non renuntiaret; quia sufficiebat collegio, quod nomen suæ sanctitatis invocaretur super eos, et pluribus audientibus hoc factum fuit*[1]. »

Si l'on nous objectait que nous n'avons invoqué jusqu'ici que l'autorité d'hommes favorables à Boniface, nous pourrions demander à notre tour si le témoignage d'un ami présent sur les lieux ne vaut pas celui d'un ennemi éloigné? Mais nous allons donner le témoignage d'un homme qu'on ne saurait accuser de partialité en faveur de Boniface et qui a été à même de puiser ses renseignements aux meilleures sources. Nous voulons parler de l'auteur anonyme de la vie de saint Célestin dont le manuscrit est conservé dans les archives secrètes du Vatican. Rubæus[2] ne fait qu'une légère allusion à cet ouvrage, mais nous en avons soigneusement extrait tout ce qui a rapport au sujet qui nous occupe. Voici

[1] Cap. XXIII. [2] Bonif. VIII. p. 13.

le titre de ce livre : « *Incipit de continua conversatione ejus (Cœlestini) quæ quidam suus scripsit devotus.* » Dans tout le cours de son ouvrage, l'auteur montre une connaissance si parfaite des pensées les plus intimes de Célestin, qu'il doit nécessairement avoir vécu dans sa familiarité. Voici dans quelles circonstances, selon lui, son abdication eut lieu : « *Adveniente vero quadragesima S. Martini papa ille sanctus decrevit solus manere et orationi vacare, feceratque sibi cellam ligneam intra cameram fieri, et cepit in eadem solum manere, sicut ante facere consueverat.* » Le cardinal Stephanesius[1] ainsi que Vigius[2] et d'autres auteurs constatent également la construction d'une cellule dans l'intérieur du palais pontifical ; le premier de ces écrivains se plaint même que Célestin venait trop souvent s'y dérober aux devoirs que sa dignité lui imposait. Le disciple de Célestin poursuit en ces termes : « *Et sic eodem ibi permanente, cœpit cogitare de onere quod portabat, et quo modo posset illud abjicere absque periculo et discrimine suæ animæ. Ad hos suos cogitatus advocavit unum sagacissimum atque probatissimum cardinalem tunc temporis Dominum Benedictum, qui ut hoc audivit gavisus est nimium, et respondit ei dicens quod posset libere, et dedit eidem exemplum aliquorum pontificum, qualiter olim renuntiaverunt. Hoc illo audito quod posset papatui libere renuntiare, ita in hoc firmavit cor suum, quod nullus ab illo potuit removere.* »

Jusqu'ici cet historien qui fut l'ami et le disciple de Célestin confirme tout ce que nous avons appris par d'autres écrivains contemporains : nous y voyons clairement d'abord que l'idée d'une abdication ne fut pas suggérée au pape par le cardinal Benoît, à plus forte raison qu'elle ne fut pas provoquée à l'aide d'artifices illégitimes, mais qu'elle fut le résultat des méditations du pontife ; en second lieu, que le cardinal Cajetan fut mandé par lui en qualité de conseiller et se *borna* à lui donner l'assurance qu'il pouvait légitimement renoncer à sa dignité. L'allusion faite, dans le passage qui vient d'être cité à des cas

[1] Ubi sup. 638. [2] Ap. Rub. p. 11.

antérieurs d'abdication est expliquée par une constitution que Célestin publia à cette occasion[1], et que son successeur intercala dans le sixième livre des Décrétales[2], aussi bien que par saint Antonin, qui se réfère à l'abdication supposée du pape Clément Ier en faveur de saint Luc. Notre biographe poursuit en donnant la description d'une procession qui eut lieu, quand le bruit se fut répandu que le pape avait l'intention de se retirer. Ce trait est également rapporté par le cardinal Stephanesius, et avec plus de détails encore par Ptolémée de Lucques qui nous assure qu'il faisait partie de la procession[3] : « Une foule d'évêques et tout le clergé de la ville s'y joignirent, dit-il, pour se conformer au désir du roi. Arrivés à Castel Nuovo où le pape avait fixé sa résidence, nous implorâmes, ajoute-t-il, sa bénédiction dans les termes ordinaires. » Le pape, par égard pour la procession, parut à une fenêtre avec trois évêques. Après la bénédiction papale, un des évêques qui faisaient partie de la procession s'avança et d'une voix forte et éclatante (*voce et altissima et tubali*), de sorte que tous ceux qui étaient présents purent l'entendre, il supplia le pontife de ne point abdiquer. Célestin fit répondre, par un des évêques qui étaient auprès de sa personne, qu'il ne le ferait point, à moins que des raisons ultérieures ne vinssent déterminer sa conscience. Alors le prélat qui avait d'abord porté la parole entonne le *Te Deum* pour remercier Dieu au nom du roi et du royaume[4]. Après avoir raconté cet incident, l'auteur de la vie

[1] Voici le compte rendu de cette constitution dans le style original de Paolino di Piero (extrait de sa *Cronica* publiée par Muratori, R. I. S. tom. II. p. 48) : « Inquello anno quello Cœlestino papa andò a Napoli : e daddovero egli era nomo molto santo e religioso e di buona vita, e lo Re Carlo li fere grande onore, e ricevettolo graziosamente. Questo ferè una nuova decretale di nuovo, che mai infino à lui non era essuta, che fece che ogni papa d'allora innanzi potesse rinunziare il papato per utilita dell'anima sua ; e quando egli ebbe questo decreto falto efermo, ed approvato per ti suoi compagni... in presenza dei Cardinali si depuose il manto, è rinunziò la signoria e'l papato ; e fecene far carta. »

[2] Cap. Quoniam. de Renunt. Sanct. Antonin. ad. Raynald. ad ann. 1295. t. IV, p. 155, ed Mansi.

[3] Quod quum perpendisset rex et clerus, mandat fieri processionem a majori ecclesia usque ad regis castrum, cui processioni ego interfui. (H. E. ubi sup. p. 1201).

[4] Ibid.

anonyme de Célestin continue ainsi : « *Audiens et videns idem Papa tantam pietatem omnium qui aderant, distulit illam voluntatem : sed a proposito concepto nunquam recessit, nec fletibus, nec clamoribus, nec etiam rogaminibus, sed conticuit ad tempus fere octo diebus, ut non molestaretur et sic per istam sufferentiam omnes credebant illum ab ipso penituisse proposito. Sed infra octo dies*[1], *convocavit ad se quem prædiximus cardinalem Dominum Benedictum, et fecit se doceri et scribi totam renuntiationem, qualiter et quomodo facere debebat*[2]. » Ainsi nous trouvons une harmonie parfaite dans les témoignages de toutes les personnes présentes sur les lieux et dans ceux des hommes qui, en deux circonstances différentes, entendirent de la bouche même de Célestin le récit de ce qui s'était passé : tous s'accordent pour contredire les assertions de M. de Sismondi.

Mais cette version authentique de l'abdication de Célestin est confirmée par une foule d'autres témoignages venus de tous les côtés. Villani lui-même ne suppose pas que Boniface ait été le premier à suggérer à Célestin la pensée d'abdiquer, il ne le fait intervenir qu'après que le pape a arrêté son dessein[3]. Que dis-je ? quelque extraordinaire que puisse paraître une pareille assertion, Ferretti de Vicence, le plus fidèle allié de M. de Sismondi, a adopté la même manière de voir que Villani[4]. Anabrie Augerius, un des ennemis déclarés de Boniface, ne cherche nullement à lui imputer l'idée d'une abdication qu'il attribue tout entière aux sentiments de Célestin[5].

[1] Ceci s'accorde encore parfaitement bien avec le récit de Ptolémée, qui place la procession vers la fête de saint Nicolas, le 6 décembre ; l'abdication eut lieu le 13 du même mois.

[2] Cod. Arch. Vat. arm. XII. cap. 1. nº 1.

[3] Questi (Messer Benedetto Guattani d'Alagna) si mise dinanzi al santo paòre sentendo ch' egli avea voglia di rinunziare il papato, dicendoli che facesse une nuova decretale. Istorie Fiorentine, lib. VIII. c. 5. tom. IV. Milan 1802.

[4] Ubi sup. p. 966.

[5] Item quod cum ipse Cœlestinus postea attendisset ipsum non esse idoneum ad regendum hujusmodi papatum... idcirco. Vitæ Rom. Pont. R. I. S. tom. III. p. 434.

Nous aurons recours plus tard à d'autres autorités, mais il en est une que nous ne pouvons nous empêcher d'invoquer ici. C'est celle de Pétrarque, laquelle peut être considérée à juste titre comme servant de contre-poids aux accusations de Dante. Dans son livre *De vita solitaria*, Pétrarque reproche au grand poète toscan d'attribuer l'abdication de saint Pierre Célestin à des sentiments de bassesse ou de lâcheté ; et il s'attache à montrer tout ce qu'il y avait de noble et de sublime dans cet acte de désintéressement. Il poursuit ainsi : « Je reviens à Célestin dont le joyeux empressement à descendre du trône pontifical fit voir quelle violence il avait dû faire à son humilité pour y monter. *J'ai entendu dire à des personnes qui avaient été témoins de cet événement* qu'une telle joie rayonnait dans ses yeux et sur son front lorsqu'il sortit du consistoire, lorsqu'il se sentit rendu à la liberté et redevenu son maître, qu'on eût dit qu'il venait, non point de déposer un joug léger, mais de soustraire sa tête à la hache du bourreau. Un éclat angélique semblait répandu sur toute sa personne[1]. »

Tel est, nous pouvons l'affirmer, le témoignage unanime de tous ceux qui ont été à même de connaître et d'apprécier les faits. Tous s'accordent à absoudre le successeur de Célestin de l'odieuse accusation d'avoir, par d'indignes manœuvres, amené l'abdication de ce saint pontife.

Cependant il existe encore dans le récit de M. de Sismondi deux ou trois points d'une importance secondaire, qui méritent néanmoins d'être sévèrement relevés, parce qu'ils sont de nouvelles preuves de sa mauvaise foi. Il nous dit que Boniface s'efforça d'abord de gagner la faveur du roi de Naples, en lui faisant les offres de service les plus illimitées dans le cas où, avec l'assistance royale, il obtiendrait la papauté ; puis, qu'ayant surpris à ce prince la promesse de faire voter ses amis en sa faveur, il commença à mettre en œuvre ses artifices pour persuader à Célestin d'abdiquer. Or, outre que ce

[1] De vita solitaria, lib. II, sec. III, cap. 18.

dernier fait est totalement controversé, la version de M. de Sismondi est dénuée de toute ressemblance. Le cardinal Cajetan et Charles d'Anjou étaient, de l'aveu de M. de Sismondi lui-même, ennemis déclarés, et cette inimitié avait été provoquée par une réprimande sévère adressée par le premier au roi de Naples, lorsque celui-ci cherchait à s'immiscer dans les affaires du Conclave à Pérouse [1]. D'un autre côté, Célestin était le sujet du roi et son ami dévoué; il avait accordé à Charles tout ce que celui-ci lui avait demandé et avait même consenti, pour lui plaire, à transférer la cour pontificale à Naples. En un mot, Charles, selon M. de Sismondi, avait acquis la plus grande influence sur l'esprit de Célestin [2]. Eh quoi! ce cardinal Cajetan que M. de Sismondi nous dépeint comme le plus hautain et le plus intraitable des hommes, se serait abaissé jusqu'à briguer la faveur de son ennemi? Est-il possible d'admettre que ce politique si habile ou, pour nous servir de l'expression de ces adversaires, si astutieux se soit adressé à son ennemi afin de recevoir de lui l'assistance nécessaire pour écarter du pouvoir et supplanter un homme dont cet ennemi gouvernait l'aspect et qui lui était entièrement dévoué? Mais la mauvaise foi de l'historien va plus loin encore. Le seul auteur qui fasse mention de l'entrevue entre le cardinal Benoît et Charles, que M. de Sismondi paraît accepter comme un fait authentique est Giovanni Villani, et c'est à son autorité que l'auteur moderne se réfère, mais remarquons comment il la respecte. L'écrivain Florentin place la conférenee *après* l'abdication de Célestin, c'est-à-dire, à une époque où l'influence que le roi exerçait sur l'esprit de ce saint personnage ne pouvait plus être d'aucune utilité au cardinal, et où ce prince pouvait vraisemblablement se montrer prêt à accueillir les ouvertures d'un homme qui devait, selon toutes les probabilités, succéder au pontife démissionnaire. Mais M. de Sismondi, qui admet le fait sans aucune difficulté,

[1] Ptol. Lucens. ubi sup. cap. XXXI. p. 1200. Sismondi, 81.

[2] P. 79.

en change arbitrairement la date et le place antérieurement à l'abdication du pontife. Cette circonstance porte naturellement une grave atteinte à la réputation de Boniface. En effet, solliciter des suffrages pendant la vacance du trône pontifical, n'aurait pas été un acte aussi méprisable que si cela se fût fait à une époque où il aurait été légitimement occupé. M. de Sismondi assigne deux raisons à ce changement. D'abord, dit-il, il n'était pas probable que le cardinal pressât le pape d'abdiquer avant de s'être assuré sa succession. — Nous avons vu que l'abdication de Célestin n'avait pas été le résultat d'un complot aussi odieux : nous avons fait sentir tout ce qu'il y avait d'improbable dans la tentative imputée à un homme tel que Boniface, pour se concilier les bonnes grâces de Charles. « Cela n'est pas probable, » dites-vous ; très-bien ! mais il aurait fallu ajouter : « Cela ne serait pas compatible avec le caractère de fantaisie qu'il nous a plu de donner à ce pape pour l'amusement de nos lecteurs. »

La seconde objection de M. de Sismondi, c'est qu'une entrevue après l'abdication n'était pas possible, parce que les cardinaux étaient alors rigidement enfermés en conclave. Cette assertion n'est pas plus exacte que les autres. Les cardinaux n'entrèrent en conclave que dix jours après l'abdication et n'y restèrent qu'un jour, car dès le premier tour de scrutin, ils élurent Boniface[1]. Mais si M. de Sismondi veut soutenir que l'entrevue racontée par Villani ne peut avoir eu lieu *après* l'abdication de Célestin, opinion du reste à laquelle nous souscrivons volontiers quoique par des motifs différents des *siens*, nous n'hésitons pas de notre côté à déclarer qu'elle ne peut avoir eu lieu *auparavant*. En effet, s'il faut en croire un témoin oculaire, Ptolémée de Lucques dont nous avons déjà invoqué l'autorité, nous voyons que le roi Charles envoya, le 6 décembre, une procession composée d'évêques et d'autres membres du clergé pour supplier le pape de ne point abdi-

[1] « Excusso bis quino lumine Phœbi
Carcere clauduntur. » — Steph. de Elect. Bonif. VIII. ubi sup. 642.

quer. Un autre écrivain qui fut le disciple et le compagnon fidèle de ce dernier pontife, nous assure que depuis ce moment jusqu'à la veille de son abdication, il tint sa résolution secrète. Comment parviendrons-nous à concilier la sollicitude que montre le roi pour empêcher que le siége ne vienne à vaquer, avec l'existence d'un complot pour déposséder celui qui l'occupait? Pouvons-nous davantage supposer que Charles ait été d'intelligence avec Boniface, et cependant qu'il ait ignoré jusqu'au dernier moment l'intention qu'avait Célestin de renoncer à la papauté? Mais il y a plus : le cardinal Stephanesius, un témoin oculaire, nous apprend que Charles ne put cacher le violent déplaisir qu'il ressentait de l'élection de Boniface à laquelle il ne s'attendait nullement[1]. Voilà le respect dont M. de Sismondi fait preuve envers les autorités historiques.

Puisque nous sommes sur ce chapitre, peut-être sera-t-il bon d'offrir un autre échantillon des procédés de cet historien. Pour donner une preuve de l'arrogance de Boniface, il rapporte une histoire qui n'a même pas le mérite de la nouveauté. Voici le trait. L'archevêque de Gênes, Porchetto Spinola, s'étant présenté à l'autel, le mercredi des Cendres, pour les recevoir de la main du pontife, le pape lui aurait violemment jeté les cendres dans les yeux, en s'écriant : « *Memento quia Ghilbellinus es et cum Ghibellinis tuis in pulverem reverteris!* » Il ne manque pas d'autorités à l'appui de cette histoire. Ainsi, par exemple, George Stello la rapporte dans ses Annales de Gênes[2]. Mais M. de Sismondi préfère renvoyer ses lecteurs à un nom plus connu et plus imposant, au savant Muratori qu'on ne saurait soupçonner d'avoir confirmé légèrement un trait si propre à déshonorer la mémoire du pontife. Le lecteur voudra-t-il nous croire, si nous lui disons que

[1] « Caroli spes cepta precando
Defecit, miserante Deo : sunt ista relatu
Digna, quod et patri nec non sibi præstita noscens
Munera ab Ecclesia, vultus avertit et ora. » (De Elect. Bonif. p. 642).

[2] Georgii Stellæ Annales Genuenses, lib. II. R. I. S. tom. XVII. p. 1019.

Muratori, à l'endroit même qu'a cité M. de Sismondi, rejette précisément comme une fable absurde l'histoire qu'il lui fait donner comme vraie? Or, c'est ce qui est positif[1].

2. Nous arrivons maintenant à la seconde question que nous nous sommes proposé d'examiner. La voici : « Si le cardinal Cajetan n'a eu recours qu'à des moyens légitimes pour persuader au pape d'abdiquer, n'y a-t-il pas de graves motifs pour justifier sa conduite? »

Nous avons montré que ce cardinal n'avait employé aucun artifice coupable pour amener l'abdication du pape; toutefois nous admettons volontiers qu'appelé à donner son avis, il ait d'abord suivi l'impulsion naturelle de tout esprit honnête, en s'efforçant de calmer les alarmes du pontife et de le dissuader de son dessein ; mais qu'ensuite il lui avait fait comprendre qu'il était libre de déposer son fardeau. Nous sommes tout prêts à reconnaître encore que l'opinion personnelle du cardinal, conforme en cela en celle de tous les membres du Sacré-Collége, était en faveur de l'abdication. Quant à lui attribuer des sentiments et des vues d'ambition personnelle, plutôt qu'à ses autres collègues, c'est une imputation toute gratuite et que rien ne nous autoriserait à supposer, s'il n'eût pas été le successeur de Célestin. Quiconque profite de ce qu'un autre perd est infailliblement soupçonné par ses ennemis d'avoir amené la chute qui a causé son élévation. Cette induction n'est pas rigoureuse, mais malheureusement, dans un monde corrompu comme le nôtre, elle n'est que trop naturelle. Nous ne prétendons pas scruter le cœur de Boniface, nous ne garantissons pas qu'il ait été exempt de ce sentiment secret que la subtilité couvre du voile spécieux de l'intérêt public, quand, au fond, on ne cherche que soi-même. Mais deux choses nous frappent comme étant dignes de remarque. D'abord si le cardinal Cajetan avait été assez profondément ambitieux pour convoiter la papauté lorsqu'un autre en était revêtu ; s'il avait été assez adroit pour recourir avec succès à un expédient inouï,

[1] Verum hoc fabulum sapit. Præf. in chron. Jacobi de Varagnæ R.I. S.tom.IX.p.3.

tel que celui de contraindre le pontife régnant à abdiquer et pour s'assurer en quelques jours la possession de l'objet de ses convoitises, qu'il lui fallait conquérir en dépit de l'hostilité personnelle du roi et du Sacré-Collége, *inondé*, pour nous servir d'une expression moderne, de cardinaux napolitains et français qui venaient d'être créés par un acte récent et entaché d'irrégularité; si, disons-nous, toutes ces suppositions étaient vraies, qui l'aurait empêché de faire une tentative pour satisfaire son ambition, *avant* l'élection de Célestin, lorsque tous étaient las d'un interrègne de deux ans, lorsqu'il n'avait encore eu aucune dispute avec Charles et que le parti romain exerçait une prépondérance absolue dans le conclave? En second lieu, comment expliquer la rapidité de son élection et l'unanimité des suffrages qui lui déférèrent la papauté, à moins de supposer que ses talents, son savoir et ses autres qualités l'avaient désigné à ses collègues comme l'homme le plus capable de remplir les fonctions sublimes du Souverain Pontife? Et, s'il en a été ainsi, pourquoi, d'un côté, attribuer aux pires motifs ce qui n'a été que la conséquence naturelle de causes évidentes; ou, d'un autre côté, pourquoi imputer à un homme une ambition désordonnée et méprisable, s'il n'a fait que ressentir l'influence de cette passion à laquelle tant de gens se laissent aller, quoique si peu puissent la justifier, comme Cajetan, par leurs talents, leur position ou les promesses de leur avenir? En d'autres termes, pourquoi attribuer à la ruse et à l'intrigue l'élévation d'un homme doué d'un génie supérieur, comme si ce n'était pas là un événement dont nous sommes témoins tous les jours, le résultat d'une loi sociale, constante? Pourquoi vouloir faire d'un homme un monstre, parce qu'il sent sa supériorité et qu'il cherche à prendre la place à laquelle il sent qu'il a droit? Ce n'est pas que dans le cas où tels auraient véritablement été les sentiments de Boniface, nous désirions le justifier : — l'humilité qui, jointe aux talents les plus transcendants, n'aspire qu'à la dernière place, est le signe infaillible auquel on peut reconnaître celui qui est digne de la plus élevée. Mais notre objet n'est pas ici d'établir que Boniface a été un saint; nous voulons seulement le défendre

contre les calomnies par lesquelles on a terni sa mémoire. Admettons, si l'on veut, qu'il a été ambitieux ; qu'en pourra-t-on conclure ? qu'il était un homme fragile et peccable comme nous. Voilà tout.

Mais revenons à la question qui nous occupe : nous nous contenterons de rendre un compte sommaire des actes de Célestin durant son court pontificat, en ayant soin de puiser nos renseignements dans les auteurs contemporains. Voici le témoignage de Jacques, archevêque de Gênes qui écrivait vers cette époque. Après avoir dit que Célestin créa d'un seul coup douze cardinaux, usant en cela de la *plénitude de sa puissance*, et plus tard un autre encore, contrairement à toutes les formes et aux usages établis, *dans la plénitude de sa simplicité*, l'archevêque poursuit en ces termes : « *Dabat enim dignitates, prælaturas, officia, in quibus non sequebatur curiæ consuetudinem, sed potius quorumdam suggestionem et suam rudem simplicitatem. Multa quoque alia faciebat, in quibus non sequebatur præcedentum patrum vestigia, nec eorum statuta. Et quamvis non ex malitia, sed ex quadam simplicitate hæc faceret, tamen in magnum Ecclesiæ præjudicium redundabant. Quocirca ipse videns suam insufficientiam et inexperientiam, salubri ductus consilio constitutionem fecit*[1], » etc... Le cardinal de Saint-Georges fait une longue énumération des fautes de Célestin et en cite quelques-unes que l'archevêque de Gênes avait omises. Ainsi, par exemple, il rapporte que le pape força les moines du Mont-Cassin à revêtir l'habit de son ordre, qu'il créa en un jour douze cardinaux parmi lesquels se trouvaient sept français, tandis que pas un seul d'entre eux n'appartenait aux Etats de l'Eglise[2]. Il nous rapporte que la liste entière en fut dressée par Charles, que le

[1] Chron. Jannens. R. I. S. tom. IX. p. 54. Franciscus Pipinus se sert presque des mêmes termes. Chron. ib. p. 735. Néanmoins il attribue l'abdication en partie à Boniface, mais il ne se donne que comme l'organe de la renommée : « *Ut nonnulli ferunt.* »

[2] C'est cet événement qui sans doute contribua en grande partie à faire transférer quelques années plus tard le siége de la papauté à Avignon.

jour qui précéda la nomination de ces cardinaux, nul ne soupçonnait encore cette promotion inattendue. Ailleurs le même auteur s'exprime ainsi :

« O quam multiplices indocta potentia formas
Edidit, indulgens, donans, faciensque recessu,
Atque vacaturas concedens atque vacantes[1]. »

Un autre grief (sur ce point nous ne sommes pas d'accord avec le cardinal) c'est que Célestin fit revivre la sévère constitution de Grégoire X, laquelle prescrit aux cardinaux de s'enfermer dans le conclave. Son successeur, Boniface, confirma cette ordonnance. Ptolomæus Lucensis qui, comme nous l'avons fait observer précédemment, n'avait point de sympathie pour Boniface, décrit ainsi l'administration de Célestin, après avoir fait un magnifique éloge des vertus de ce pontife : « Toutefois, il fut souvent trompé par ses officiers, en ce qui concernait la répartition des faveurs : en effet, il ne pouvait prendre connaissance de ce qui se passait, tant à cause de l'état d'impuissance où le réduisait la vieillesse (car il était tombé dans la décrépitude), qu'en raison de son inexpérience des choses du gouvernement, et son ignorance des fraudes et des supercheries de tout genre dans lesquelles les fonctionnaires d'une cour sont toujours si habiles. De là il résultait que la même faveur était conférée à plusieurs personnes à la fois, et souvent sur des blanc-seings[2]. »

Les *Annales milanaises* s'expriment ainsi à l'endroit de Célestin : « *Plura alia faciebat quæ in magnum scandalum Ecclesiæ redundabant. Qui videns suam insufficientiam decretum edidit... et post pauca papatui renuntiavit*[3]. » Il serait facile de multiplier les témoignages ; mais ceux-ci suffiront pour prouver que Célestin n'était pas à la hauteur des fonctions sublimes ni de la dignité à laquelle il avait été élevé sur le renom de sa vertu, laquelle du reste eût mieux trouvé sa

[1] Ubi sup. p. 639. [2] Ubi sup. p. 1200.

[3] Annal. mediol. R. I. S. tom. XVI. p. 683.

place dans le désert que sur le siége apostolique, par des gens qui ne l'avaient jamais vu, et qui, à l'exception du cardinal par lequel il avait été proposé aux suffrages du conclave, ne connaissaient de lui que l'austère sainteté de sa vie. Il y a deux points sur lesquels il nous faut nous arrêter quelques instants, parce qu'ils réfutent certaines opinions erronées adoptées par les historiens modernes. D'abord, nous voulons parler de la grave atteinte qu'il faillit porter à la liberté de l'Eglise, en transférant la cour romaine à Naples, pour plaire à Charles et en créant autant de cardinaux que ce monarque l'exigea. En un mot, il se montra en tout point son sujet. C'était là un mal grave, et assez sérieux pour justifier la conduite de ceux qui conseillèrent au pontife de se dépouiller d'une puissance qu'on pouvait si facilement l'amener à sacrifier, ou plutôt à compromettre. Mais en même temps, quelle réfutation de l'assertion toute gratuite et si injustifiable mise en avant par M. de Sismondi, lorsqu'il vient nous dire que probablement Célestin ne commit tant de fautes que parce que son perfide directeur l'y avait poussé à dessein ! Peut-on s'imaginer qu'un homme prudent et plein de tact, comme l'était Boniface, ait cherché à déposséder un autre homme de la puissance dont il était revêtu, en lui conseillant d'affermir le bras et l'influence de ses propres ennemis? Si Boniface qui était *romain* de cœur eût dirigé Célestin en tout, comme M. de Sismondi voudrait nous le faire croire, il l'aurait indubitablement engagé à venir à Rome plutôt qu'à se rendre à Naples, et il eût rempli le Sacré-Collége de ses amis, au lieu d'y laisser entrer les créatures d'un parti hostile au sien.

Le second point, c'est que Célestin menaçait de nuire gravement à la religion par la libéralité avec laquelle il répandait les faveurs spirituelles, particulièrement les indulgences. Aussi un des premiers actes de Boniface fut-il de révoquer une concession trop abondante de ce genre, faite à l'église de Notre-Dame de Callimadio, près d'Aquila[1], et de suspendre

[1] Raynaldus fait observer que cette concession fut faite dans des formes insolites. (Ann. ad an. 1294. p. 145.)

toutes les faveurs de cette nature jusqu'à ce qu'un mûr examen les ait justifiées[1]. Écoutons maintenant Mosheim. Selon lui, « l'autorité des mœurs de Célestin, qui était un reproche muet adressé à la corruption de la cour romaine, et surtout au luxe des cardinaux, le rendirent extrêmement odieux à un clergé dégénéré et licencieux, et cette haine fut portée à son comble par tous les actes de l'administration du pape (laquelle faisait voir qu'il avait bien plus à cœur la réforme et la pureté de l'Eglise, que l'accroissement de son opulence et l'extension de son autorité), aussi fut-il presque universellement considéré comme indigne du souverain pontificat[2]. » Quel nom donner à un pareil langage? Non-seulement cette assertion ne s'appuie sur aucune autorité contemporaine, mais encore elle est contredite par le témoignage de tous les auteurs du temps, et de plus, elle est en opposition directe avec les principes de l'écrivain qui l'émet. En effet, en sa qualité de luthérien, il ne saurait sérieusement soutenir que multiplier les *indulgences* fût le meilleur moyen de *réformer* l'*Eglise* et de lui rendre sa *pureté*. Et cependant, c'est cet excès de libéralité qui constitue le caractère particulier du gouvernement de Célestin.

Pour clore cette partie de notre étude, nous allons citer M. de Sismondi lui-même, et de son témoignage, il ressortira que le cardinal Cajetan avait des raisons suffisantes pour conseiller à Célestin d'abdiquer, et qu'il ne se rendit coupable d'aucune faute en le faisant, s'il n'employa que des moyens légitimes pour atteindre son but. « Bientôt, dit M. de Sismondi, Célestin donna des preuves plus éclatantes encore de son absolue incapacité pour gouverner l'Eglise[3]. » Certes, une incapacité absolue pour remplir certaines fonctions fait un cas de conscience à celui qui en est revêtu de s'en démettre! Aussi les meilleurs amis de Célestin considèrent-ils son abdication comme le résultat d'une inspiration divine; de plus

[1] Regest. Bonif. VIII. in arch. Vat. Epp. 75 et 120.

[2] Ubi sup. p. 367.

[3] Ubi sup.

cet acte est sanctionné à leurs yeux par des miracles et par des prophéties, car le pontife annonça à Benoît qu'il serait son successeur. Afin de ne point tomber dans des longueurs, nous nous contenterons de citer les paroles de ce biographe anonyme qui fut l'ami de Célestin, et dont nous avons invoqué précédemment l'autorité. Après avoir énuméré les miracles qui furent opérés comme pour ratifier l'abdication du pontife, cet écrivain poursuit en ces termes : « *Post hæc collegerunt se cardinales ad electionem alterius papæ, et illum qui esse debebat hic sanctus vir* (*Cœlestinus*) *prædixit et intimavit Domino Thomæ quem ipse fecerat cardinalem, et Domino Benedicto qui fuit electus in papam. Electo igitur papa illo videlicet quem pater sanctus prædixerat, statim ad illum introivit, et ejus pedes osculatus est*[1]. »

Il n'est aucune des circonstances qui se rattachent à l'avènement de Boniface au trône pontifical qui ne serve de texte aux attaques de ses ennemis. C'est ainsi qu'un auteur moderne, décrivant la procession dans laquelle ce pontife parut à cheval, le jour de son couronnement, cite comme une preuve de son orgueil que deux rois, Charles de Naples et son fils qu'on appelait le roi de Hongrie, marchaient de chaque côté de ses étriers[2]. Or, il advint que Célestin, dont les historiens protestants, contrairement à leur habitude, exaltent l'humilité afin de mieux rabaisser Boniface, vit aussi ces deux princes prendre la même place parmi son cortége, dans une occasion semblable, bien que lui-même n'ait voulu qu'un âne pour sa monture[3]. Le roi de Naples et son fils figuraient dans cette cérémonie comme feudataires du saint-siége, en même temps qu'ils y étaient attirés par le désir de rendre un hommage volontaire au successeur de saint Pierre[4].

[1] Fol. 41.

[2] Encycl. de Rees. art. Bonif. VIII.

[3] Intumidus vilem murro conscendit asellum,
Regum fræna manu dextra lævaque regente (Steph. p. 634). Voir aussi Raynald.

[4] « Hi reges sociare patrem venere volentes;
Jure tamen; nam sceptra tenet vassallus ab ipso,
In feudum siculus. » (De Co. Bonif. ib. 650.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans de longs détails pour expliquer la conduite de Boniface envers son prédécesseur. La version qu'en donne M. de Sismondi, bien que chargée de couleurs fantastiques, contient cependant d'importants aveux. D'abord il admet qu'une foule de gens, surtout dans les États napolitains, ne voulurent pas reconnaître la légalité de l'abdication de Célestin, mais continuèrent à voir en lui le pape légitime et à le traiter comme tel. Puis le vénérable vieillard serait devenu un pur instrument entre les mains des partis qui auraient pu aisément créer ainsi un schisme dans le sein de l'Église ; — et cette dernière éventualité ne manquait pas de probabilité à cause des dispositions où se trouvaient alors certains États, et dans le fait les Colonna le tentèrent en France[1], comme nous le verrons plus tard. D'ailleurs nous savons que cet homme éminent par la sainteté, mais faible d'esprit, essaya plusieurs fois de déjouer les plans du pape qui voulait le garder à Rome et s'échappa à diverses reprises des mains de ceux qui le conduisaient. Ces tentatives d'évasion eurent pour résultat d'obliger Boniface à le mettre dans un lieu de sûreté, et il choisit à cet effet le château de Fumone. Le récit de M. de Sismondi tendrait à faire supposer que ce bon vieillard fut traité durant sa détention avec une rigueur qui n'était point nécessaire. Cela est faux. Une tour féodale en Italie était à cette époque un séjour rien moins qu'agréable, et sous ce rapport la captivité de Célestin fut certainement rigoureuse. Mais pour bien juger les choses, il faut nous reporter au temps où elles se passaient, et ne point les considérer avec l'esprit de notre siècle. Ptolémée de Lucques écrit à ce sujet : *Sed Bonifacius post ipsum nuntios seu veredarios transmittit ad ipsum detinendum, et inventum ipsum reducunt, et in custodia ponitur et tenetur, pro cavendo scandalo Romanæ Ecclesiæ, quia apud aliquos dubitabatur an cedere potuisset, et sic poterat schisma in Ecclesia generari.*

[1] Dante exprime évidemment ses sentiments de Gibelin, lorsqu'il met dans la bouche de saint Pierre, un discours dans lequel celui-ci traite Boniface d'usurpateur.

Tentus igitur in custodia non libera quidem, honesta tamen, in Castro ut dicunt Fumonis moritur[1]. Giovanni Villanni donne une version analogue, que nous ne pouvons résister au désir de citer dans son langage plein de richesse et d'originalité, en nous bornant à assurer le lecteur cisalpin que cet auteur est parfaitement d'accord avec celui dont nous venons de rapporter textuellement le jugement, en ce qui concerne les motifs qui poussèrent Boniface à s'assurer de Célestin, et la *prison courtoise* où il retint ce dernier : « *Ma poi il suo successore Messer Benedetto Guatani detto di sopra, il quale fu dopo lui chiamato Papa Bonifazio, or dice, e fu vero, che fece pigliare il detto Celestino alla montagna de Sancto Angelo... ove s'era ridotto a fare penitenza, e che disse che ne volea andare in Schiaronia; e privatamente nella rocca di Fumone in Campagna, il fece tenere in cortese prigione, acciò che lui vivendo non si potesse opporre alla sua elezione, però che molti cristiani teneano Celestino per deritto e vero papa, non ostante la sua rinunzia, opponendo, chè sì fatta dignità come il papato, per niuno decreto si potea rinunziare, e perchè Santo Clemente rifiutasse la prima volta il papato i fideli il pur teneano per padre, e convenne pare che poi fasse papa dopo Santo Cleto*[2]: »

Le cardinal de Saint-Georges va plus loin encore : il nous assure que Boniface reçut Célestin, lui adressa la parole avec bonté et lui offrit tout ce qui pouvait contribuer à adoucir sa captivité, mais que le saint ermite refusa toute espèce d'adoucissement, voulant convertir sa prison en un lieu de pénitence et de solitude : « *Post aliquid spatii, eumdem quemdam Cœlestinum, ad Græciæ remotas tendentem plagas, ut littoribus Vestiæ civitatis Maris Adriatici inventum forte comperit (quatenus orbis sui Ecclesiæque discrimina vitaret) solemnioribus a se Siciliæque Carolo rege transmissis nuntiis consentientem, Anagniam meare facit, claude suscipit, laudemque exhibuit acquiescenti præsulis monitis Castro Fumonis Campaniæ provinciæ morari. Ubi assuetam sicut prius vitam*

[1] Ubi sup. p. 1202. [2] Ubi sup. p. 12.

agens eremeticam, nolens laxioribus quibus poterat uti... mortem vitæ commutavit[1]. » Dans son récit en vers, il est plus explicite encore, mais il répète ce qu'il a dit touchant la bienveillante réception faite par Boniface à Célestin et les offres d'adoucissement que celui-ci ne voulut pas accepter.

Sans daigner mentionner une seule de ces autorités, ni aucune de celles qui parlent dans le même sens, M. de Sismondi pour justifier ce qu'il avance touchant la sévérité de l'emprisonnement de Célestin, dit dans une note : « Ce récit est tiré d'une vie de Célestin V par Pierre de Alliaco, cardinal, son contemporain. » Il n'est pas facile peut-être de définir exactement à quelle distance deux individus doivent vivre l'un de l'autre pour qu'on puisse dire qu'ils sont historiquement contemporains. Toutefois, nous croyons que nos lecteurs ne donneraient pas volontiers ce nom à deux personnes dont l'une serait née cinquante ans après la mort de l'autre. Or, Célestin mourut en 1296 et le cardinal Pierre d'Ailly, ou de Alliaco, naquit en 1350. La vie de Célestin doit donc avoir été écrite environ cent ans après la mort de ce pontife et, parmi tous les faits qui y sont relatés, il n'y en a pas un seul à l'appui duquel l'auteur puisse invoquer la connaissance personnelle ou qu'il en ait eu le témoignage direct d'un témoin oculaire. De plus. Pierre d'Ailly passa toute sa vie en France, et il appartenait à un parti hostile à la mémoire de Boniface, au parti gallican. Mais les auteurs que nous avons cités, et auxquels l'historien français n'a point jugé à propos de faire allusion, étaient véritablement contemporains; ils vivaient à l'époque, sur les lieux où se sont passés les faits qu'ils racontent, et dont ils ont pu prendre personnellement connaissance. Pourquoi M. de Sismondi préfère-t-il le premier de ces écrivains? Simplement, sommes-nous obligés de répondre, parce qu'il est contraire à Boniface, et qu'un jugement défavorable a quelque chose de plus piquant, de plus romantique, en un mot, un goût plus relevé et plus propre à flatter le palais de cette classe de

[1] Ubi sup. p. 12.

lecteurs, dont les écrivains tels que M. de Sismondi cherchent à capter les suffrages. M. Hallam lui-même, se laissant emporter loin du sentier de la dignité et de l'impartialité historiques, ne peut résister à l'attrait qu'a pour lui une attaque quelconque contre la papauté. C'est ainsi qu'il rapporte le trait suivant au sujet de Boniface VIII. « Ce pontife, dit-il, aurait paru à l'occasion du Jubilé, revêtu de la pourpre impériale et la tête ceinte d'un diadème ; » puis il ajoute, par manière de précaution, ce membre de phrase : « S'il faut en croire quelques historiens, » et il reconnaît dans une note qu'il *n'a trouvé aucune bonne autorité à l'appui de ce fait*. Toutefois, il déclare qu'il est disposé à admettre ce trait parce qu'*il est dans la nature du caractère de Boniface!* Telles sont, hélas! trop souvent les dispositions avec lesquelles on écrit l'histoire moderne. L'historien dont le devoir est de tenir la balance égale entre les partis, de veiller à ce qu'elle ne penche pas plus d'un côté que de l'autre, si ce n'est sous le poids de preuves satisfaisantes, se laisse entraîner à embrasser une opinion, parce qu'elle est en harmonie avec l'idée qu'il s'est faite du caractère d'un homme ou qu'elle est fondée sur des fables de la nature de celles que nous venons de citer. Les ennemis de Boniface déclarent qu'il fut orgueilleux, hautain et dédaigneux, *parce qu'*il fit des actes tels que ces récits le supposent. Ces sortes de récits ne sont pas soutenables, lorsqu'on vient à les confronter avec les témoignages de l'histoire, mais le caractère qu'ils ont donné à tort à un homme n'en subsiste pas moins, et que s'ensuit-il? que, par un cercle vicieux, ce caractère sert plus tard d'argument pour faire admettre les faits.

2. Jusqu'ici nous ne nous sommes occupé que des commencements du pontificat de Boniface. Nous serions heureux de pouvoir mettre maintenant sous les yeux de nos lecteurs la magnifique profession de foi qu'il déposa sur le grand autel de la basilique de Saint-Pierre, le jour de son couronnement Mais nous n'avons pas le loisir de nous y arrêter ici, et nous nous contenterons de renvoyer ceux qui désireraient consulter

ce document au savant continuateur de Baronius [1]. C'est à lui encore que nous renverrons ceux qui aimeraient à s'instruire des grands actes publics du pontificat de Boniface. Ils trouveront, dans les documents si soigneusement recueillis par cet historien, les arguments nécessaires pour détruire les opinions erronées qui prévalent si généralement touchant la manière dont ce pape traita les autres nations. Ils y verront, par exemple, que si toutes ses négociations tendaient vers un but, si, dans l'exercice de son influence et de sa puissance, il avait un objet en vue, loin de semer la dissension, d'exciter les vassaux à la révolte et d'allumer la guerre, il ne cherchait qu'à pacifier l'Europe, qu'à prêter son appui aux princes et aux prélats opprimés et à apaiser les différends qui pouvaient s'élever entre les peuples. Il n'était que depuis quelques jours sur le trône, lorsque déjà son attention s'était portée vers tous les points du globe et avait pénétré les besoins de chaque contrée, depuis la Suède jusqu'à la Sicile, depuis l'Espagne jusqu'à la Tartarie. La vigueur dont il fit preuve dans tous ses actes, ses efforts pour gouverner les esprits par la persuasion et, quand ce moyen demeurait impuissant, par des mesures plus énergiques, apparaissent à chaque page de son *Regesta*, et l'on peut les retrouver dans les documents extraits de cet ouvrage par les soins de Raynaldus. Nous ne pourrions nous flatter d'ajouter beaucoup de détails inédits à ceux qui ont été recueillis par cet historien ; cependant nous nous arrêterions volontiers sur les principaux événements du pontificat de Boniface, et en particulier sur ce qui concerne ses rapports avec la Sicile. Toutefois, comme c'est principalement le caractère personnel et la conduite de ce pape que nous avons entrepris d'étudier, nous nous hâterons de passer à cette partie de sa vie qui a été la plus en butte aux calomnies. Nous voulons parler de sa lutte avec la noble famille des Colonna qu'on prétend avoir été injustement persécutée par Boniface, de la destruction de leur forteresse et de la ville de Palestrina (l'an-

[1] Raynaldus, tom. XIII, p. 164.

cienne Prænestè), de tout ce que le pape eut à souffrir par suite de ces événements, et enfin de sa mort, car on représente toutes ces épreuves comme les conséquences de cette prétendue persécution.

Nous commencerons par donner une courte mais fidèle analyse du récit de M. de Sismondi, et nous vérifierons ensuite les documents sur lesquels il s'appuie. Il nous dit donc que dans cette circonstance, le pape trahit plus que jamais la violence de son caractère, et voici comment il expose les faits :

1° Il y avait dans le Sacré-Collége deux cardinaux de la noble maison Colonna, Pierre et Jacques, qui tous deux s'étaient montrés contraires à l'élection de Boniface, et qui n'avaient été entraînés à lui donner leur voix que par supercherie. M. de Sismondi invoque ici l'autorité de Ferretti et de Pipino. Ces deux cardinaux, ajoute-t-il, s'étaient crus assez puissants pour ne pas déguiser leur mécontentement.

2° L'inimitié de Boniface avait probablement engagé les Colonna à se lier avec le roi de Sicile (d'Aragon); ce fut du moins le prétexte que saisit le pape pour fulminer contre eux un violent décret, dans lequel il les déposait de la dignité cardinalice.

3° Les Colonna répondirent à une bulle aussi violente par un manifeste dans lequel ils déclarèrent qu'ils ne reconnaissaient point Boniface pour pape et pour chef de l'Eglise ; que Célestin n'avait point eu le droit, ni peut-être la volonté d'abdiquer, et que l'élection de son successeur, faite pendant qu'il vivait et régnait encore, était nécessairement invalide et illégitime.

4° Ce manifeste exaspéra le pape : non-seulement il confirma la sentence qu'il avait d'abord portée, mais il déclara la guerre aux Colonna et prêcha une croisade contre eux. Il envoya une armée à la tête de laquelle il mit deux légats, et plusieurs villes appartenant à cette famille furent prises. Toutefois Palestrina défia tous les efforts des troupes pontificales.

5° Alors Boniface, nous assure-t-on, envoya quérir le célèbre général Guido de Montefeltro, qui avait embrassé l'état monastique dans un couvent de franciscains. Il lui ordonna, en vertu de son vœu d'obéissance, d'examiner comment on pourrait réduire la ville, lui promettant en même temps une absolution pleine et entière pour tout ce qu'il pourrait dire ou conseiller de contraire à sa conscience. Guido céda aux sollicitations de Boniface, il examina les fortifications de Palestrina et, ne découvrant aucun moyen de les emporter de force, il revint demander au pape de l'absoudre plus expressément encore de tous les crimes qu'il avait commis ou qu'il pouvait commettre en le conseillant, et lorsqu'il fut muni de son absolution : « Je n'y vois, dit-il, qu'un moyen : c'est de promettre beaucoup et de tenir peu. » Après avoir ainsi conseillé la perfidie, il retourna dans son couvent.

6° En conséquence, Boniface offrit aux assiégés les conditions les plus avantageuses ; il promit de rendre sa faveur aux membres de la famille Colonna, si, sous trois jours, ils paraissaient devant lui. La ville fut rendue, mais les conseils perfides de Guido n'en furent pas moins suivis.

7° Les deux cardinaux reçurent secrètement avis que s'ils paraissaient devant Boniface, ils seraient envoyés à la mort, et ils s'enfuirent à l'étranger.

Nous doutons que l'on puisse trouver dans les annales de l'histoire un récit aussi rempli de partialité et d'assertions gratuites. Nous allons l'examiner en détail.

D'abord tout ce qui a rapport à l'origine de la querelle entre Boniface et les *Colonnesi* (c'est ainsi qu'ils sont généralement appelés) est complètement erroné. Les deux cardinaux ne firent point d'opposition à son élection, et l'on n'eut recours à aucune supercherie pour obtenir leurs suffrages. Voici sur quels fondements nous établissons cette assertion : 1° Le récit de Ferretti est une pure invention, *l'œuvre de quelque ennemi, que rien ne justifie* et qui est, au contraire, en opposition avec tous les témoignages dignes de foi ; dans le fait,

M. de Sismondi s'est contenté d'y faire allusion en termes généraux. 2° D'un autre côté, bien que les cardinaux Colonna, dans le document rédigé et expédié par eux à tous les Etats de l'Europe, pour protester contre l'élection de Boniface et contre ses droits à la papauté, parlent vaguement de certains artifices employés pour arracher à Célestin son abdication [1], ils ne signalent aucune irrégularité dans l'élection de Boniface. Or, s'ils eussent été les dupes d'une ruse aussi honteuse que celle dont le récit de Ferretti suppose l'emploi, cette circonstance eût jeté des doutes sérieux, surtout dans des esprits hostiles sur la validité de la nomination du pape. Certes, un pareil silence est bien éloquent. 3° D'ailleurs, Boniface lui-même dans sa réponse au libelle publié par les Colonnesi, déclare que ces deux cardinaux lui avaient donné leur suffrage sous la forme ordinaire, c'est-à-dire par la voie du scrutin. « *Nec possent supradicta* (il parle des actes où il est reconnu comme véritable Pape) *metu proponere se fecisse, qui nos in scrutinio, more memoratæ Ecclesiæ cardinalium elegerant, et nominaverant eligendum in Papam, quando de nobis non timendum erat*[2]. » Boniface aurait-il osé jeter cette assertion à la face de ses ennemis, qui du reste ne l'ont jamais contredite ni alors, ni plus tard, si de grossières irrégularités eussent entaché son élection, si en un mot, il s'était nommé lui-même au lieu d'avoir été choisi par les suffrages du Sacré-Collége? 4° Le cardinal Stephanesius nous apprend que Boniface fut fait pape par la voie du scrutin et de l'accession, c'est-à-dire, par les deux modes ordinaires d'élection, les cardinaux ayant offert le spectacle d'une rare unanimité [3]. 5° Saint

[1] La manière même dont il est parlé dans ce document de ces prétendus artifices, confirme ce que nous avons dit précédemment touchant les allégations faites à ce sujet : « Item, ex eo quod in renuntiatione ipsius multæ fraudes et doli... intervenisse multipliciter *asseruntur*. » (Ap. Rayn. 227.) Quoi ! des ennemis, présents sur les lieux, ne peuvent se procurer des preuves plus concluantes dans une telle circonstance ?

[2] Bonif. Bulla ap. cumd. p. 231.

[3] « In summum pontificem scrutinio, accessioneque eligitur. » P. 617. vid. lib. I. De Elect. Bonif. p. 642.

Antonin nous dit que les deux cardinaux Colonna furent des premiers à donner leur voix à Boniface [1].

2. Fût-ce l'inimitié de Boniface qui les poussa à embrasser la querelle du roi d'Aragon? Nous répondons hardiment que le pape ne manifesta point de sentiments hostiles à leur égard. Peu de temps après son élection, il devint l'hôte de leur famille et se confia à leur hospitalité dans le château de Zagarolo, où il fut traité, comme il le reconnut lui-même, avec les plus grands égards [2]. Nous trouvons aussi dans le *Regesta* de Boniface, conservé dans les archives du Vatican, qu'il leur accorda diverses faveurs dans la seconde année de son règne [3]. Quelle fut donc l'origine de la querelle et à quel parti faut-il en attribuer la faute? Nous pouvons lui assigner deux causes, et affirmer que le tort se trouve tout entier du côté des Colonna. Selon M. de Sismondi, la querelle aurait été une affaire personnelle entre le pape et cette noble maison, tandis que dans le principe ce fut une contestation entre les membres de la famille, dont quelques-uns firent appel à l'arbitrage du pape. Le cardinal Jacques Colonna avait trois frères, Matthieu, Othon et Landolfe qui devaient hériter conjointement avec lui des vastes possessions de leurs ancêtres. Par un acte en date du 28 Avril 1292, que l'on conserve encore dans les archives du palais Barberini et qui a été publié dans un ouvrage aussi intéressant qu'important sur cette partie de l'histoire [4], ces trois derniers abandonnèrent l'administration et la possession de tous leurs biens au cardinal; celui-ci s'engageait naturellement par une convention tacite à gérer les affaires dans l'intérêt commun, bien qu'il ne fût point tenu de rendre compte à ses frères de son administra-

[1] Chron. ad an. 1295, p. 3, t. XX.

[2] Et post electionem... in castro ipsorum, quod Zagarolum dicitur, et quod per dictum Jacobum tunc temporis tenebatur... « hospitati fuerimus confidenter, etc... » Bonif. ubi sup. p. 231.

[3] Regesta, vol. II. nº 442. « Dispensat. Jacobo nato nobilis viri. Pet. de Colum. clerico Romano. »

[4] Petrini, Memorie Prænestine, Rome, 1795, in-4º.

tion. Le cardinal s'appropria la totalité des revenus et laissa tomber ses frères dans une complète indigence[1]. C'est alors que ceux-ci en appelèrent au pape qui, obéissant à un sentiment d'équité assez naturel, somma le spoliateur de leur rendre ce qui leur appartenait. Cette circonstance est rapportée dans la bulle de déposition fulminée contre le cardinal, mais M. de Sismondi n'y fait nulle part allusion. A l'entendre, les Colonna seraient d'innocentes victimes et Boniface un affreux tyran. Mais il s'en fallait de beaucoup que le pape enveloppât dans sa haine tous les membres de la famille Colonna, et cela est tellement vrai que l'un de leurs frères, Landolfe, fut nommé par lui capitaine dans l'expédition contre Palestrina[2]. La seconde cause de la querelle est indiquée par M. de Sismondi avec une certaine hésitation; il s'agit de la sympathie marquée dont les Colonna firent preuve à l'égard de la maison d'Aragon alors en guerre avec le pape. Notre historien désire évidemment nous porter à croire que la bulle lancée contre eux par Boniface fut le principe de leurs intelligences avec les ennemis du pontife. Maintenant, *audi alteram partem*, écoutons la version du pape lui-même. Il nous dit que Frédéric d'Aragon avait envoyé des émissaires dans les Etats pour lui susciter des ennemis, et que ces agents avaient trouvé un accueil favorable dans la famille Colonna de laquelle ils avaient reçu aide et assistance; que lui-même (Boniface) fidèle aux principes du saint-siége et toujours prêt à employer la modération et la douceur plutôt que la sévérité, s'efforça tantôt de les gagner par une tendresse toute paternelle, tantôt de les ramener par les avis d'une correction charitable[3]; qu'enfin ces moyens étant demeurés impuissants, il

[1] « Considerantes fore indignum, ut quibus de unâ substantia competit *æquæ successio*, alii abundanter affluat, *alii paupertatis incommoda ingemiscant*, quos tamen (les cardinaux) rationibus, precibus sive minis nequivimus emollire. » Bonif. Bul. ap. Raynald. p. 1297.

[2] Ap. Petrini, p. 419.

[3] « Eos studuit (apos. sedis benigna sinceritas) nunc paternæ lenitatis dulcedine alloqui, nunc verbis charitativæ correctionis inducere. » Bonif. Bulla. ap. Rayn. 225.

avait eu recours aux menaces, et leur avait fait voir la pointe du trait avant de le décocher. Mais tout fut inutile, et le pape se décida alors à leur demander, pour s'assurer de leur fidélité, de recevoir une garnison pontificale dans leurs châteaux : c'était là un droit que réclamaient constamment les seigneurs suzerains quand ils avaient des raisons pour se défier de leurs vassaux. Les Colonna refusèrent, et le pape dut prendre d'autres mesures, non toutefois sans avoir encore différé quelque temps.

3. Le document d'où nous avons extrait ces déclarations publiques est cette même bulle que M. de Sismondi qualifie de violente et à laquelle les Colonna répondirent par le manifeste où ils niaient les droits de Boniface à la papauté. Là comme ailleurs, notre historien se distingue par son inexactitude : le manifeste des Colonna fut rédigé, à quelques heures de distance, le même jour que la Bible ; et probablement sous le rapport de la publication, eut-il l'avantage de la priorité. Mais il nous faut suppléer deux des plus importantes omissions de M. de Sismondi. Le lecteur serait naturellement porté à conclure, après avoir lu sa narration, que les Colonna imaginèrent de nier les droits du pape pour se venger de la bulle ou pour y répondre. Examinons maintenant l'ordre chronologique des événements. Nous prions d'abord le lecteur de vouloir bien se rappeler que ce dernier document cité en abrégé par M. de Sismondi, porte la date du *dix Mai, 1297*. Les deux cardinaux, l'oncle et le neveu, s'étaient prononcés si ouvertement contre la validité de l'élection de Boniface, avant cette époque, que le *samedi, quatre* du même mois, ce dernier dépêcha Jean de Palestrina un de ses camériers, au cardinal Pierre Colonna, le sommant de comparaître le soir même devant lui, parce qu'il désirait lui poser la question en présence des autres cardinaux, et savoir de lui, s'il le reconnaissait, *oui* ou *non*, pour le véritable pape. Le prélat s'acquitta du message dont il était chargé ; mais les deux cardinaux, au lieu d'obtempérer à l'invitation du pontife, s'enfuirent de Rome la nuit même avec plusieurs membres de leur

famille[1]. Les Colonna eux-mêmes reconnaissent dans leur manifeste ou plutôt dans leur libelle, que ce message leur fut envoyé[2]. On ignore quel fut d'abord le lieu de leur retraite; mais il est certain que le *dix* au point du jour, ils étaient à Lunghezza dans une maison appartenant à la famille Conti. Avec eux se trouvaient le notaire apostolique Giovanni de Gallicano, deux frères mineurs, Deodato Roui de Monte Prenestino et Jacopone de Todi qui, malgré sa singularité, parvint à un si haut degré de sainteté, enfin Domenico Leonardi, notaire de Palestrina, qui, par leur ordre, rédigea le manifeste où ils refusaient de reconnaître Boniface comme le pape légitime et que M. de Sismondi voudrait nous représenter comme étant la réponse à une bulle publiée à Rome (c'est-à-dire à douze milles de l'endroit où se trouvaient les Colonna) le même jour et probablement à une heure plus avancée. Ce libelle, car c'est ainsi que les contemporains nomment à juste titre ce manifeste, fut envoyé par eux dans toutes les directions, affiché aux portes de la ville et placé jusque sur le grand autel de Saint-Pierre[3]. Est-il surprenant qu'après un défi jeté avec tant d'audace à la puissance temporelle et spirituelle de Boniface, ce pontife ait saisi son double glaive et déclaré la guerre à un clergé insoumis et à des vassaux rebelles[4]? Ses amis répondirent à son appel; les Etats voisins lui envoyèrent des troupes ou s'emparèrent comme les gens de Forli, des châteaux appartenant à ses ennemis[5]? et bientôt Palestrina fut la seule place qui demeurât en leur possession.

[1] Pierre du Puis, Histoire du grand différend entre Boniface VIII et Philippe-le-Bel. Thuan. Append. tom. VIII. p. 9. p. 33.

[2] « Dicendo vos velle scire utrum sitis papa, prout in mandato per vos facto, si mandatum dici debet, per mag. Joannem de Penestre, clericum cameræ continebatur expresse. » Ap. Rayn. p. 228.

[3] Hist. ubi supra. p. 34.

[4] Florence, par exemple. « Il commune di Firenze vi mandò in servigio del Papa seicento tra balestrieri e pavesari crociati con le sopransegne del commune di Firenze. » Gio Villani, ubi sup. p. 37. Simon della Josa cron. sub anno 1297. Munenti nous apprend qu'Orvieto et Matelica firent de même. ap. Petrin. p. 148.

[5] Ann. Forel. R. I. S. tom. XII. p. 174.

4. Cette ville était depuis longtemps la principale forteresse des Colonna; c'était là qu'ils ourdissaient toutes leurs tralusons et qu'ils trouvaient, quand ils étaient obligés de fuir, une retraite assurée. Il était donc naturel que Boniface tournât toutes ses forces de ce côté. Sur ce point, nous ne ferons aucun commentaire.

5. Nous arrivons maintenant à l'histoire de Guido de Montefeltro. Examinons sur quelles autorités historiques repose ce trait de perfidie que M. de Sismondi, avec une grande assurance, raconte de Guido; voyons même si tant est qu'il fût présent au siége, et s'il donna jamais un conseil tel que celui qu'on lui attribue. Ce fait est garanti par Dante, Ferrettus et Pipino, tous trois violents ennemis du pape. Le récit de Ferrettus diffère de celui de Pipino : il existe même entre eux des contradictions flagrantes, parmi lesquelles il en est une que nous aurons plus tard l'occasion de relever. Quant à Ferrettus, comme Muratori le fait observer avec raison, la seule autorité qu'il invoque, le seul guide qu'il suive dans sa narration, c'est le poète dont il cite les paroles. D'ailleurs, tout ce qu'il a écrit sur Boniface porte le signe infaillible de son origine : l'historien s'est fait l'écho des bruits calomnieux qu'il a entendus; car, ainsi que le remarque le savant critique italien, il a soin de toujours employer des expressions vagues telles que celle-ci : « *On dit, on rapporte*, etc. » Au surplus, on est surpris de voir M. de Sismondi se référer aux pages de Muratori, sans jamais prévenir le lecteur que cet intelligent critique ne parle des faits à l'appui desquels on invoque son autorité, que pour les rejeter comme des fables ou des calomnies. C'est ainsi qu'il dit de Ferrettus : « *Quæ hic habet Ferrettus de Bonifacio VIII, et Guidone antea Montis Feretri Comite pervulgata jam sunt; eadem enim paucis ante Ferrettum annis literis consignarat Dantes Alighierius... Sed probrosi hujus facinoris narrationi fidem adjungere nemo probus velit... Ferrettus hæc a satyrico poeta ambabus manibus excepit quippe et is ad maledicendum pronus. A quo autem fonte hauserit hic auctor universam ejusdem pontificis historiam, contumeliis*

ubique ac pœne maledictis contextam conficere poteris lector, » (ne pourrait-on pas regarder ce passage comme une allusion à un ouvrage plus moderne?) « *ab illis verbis quæ aliquando intermiscet, dijudicant, ferunt, ea si quidem procul dubio indicant iniquos vulgi rumores corrupti a famosis, ut aiunt, libellis Columnensium urbe depulsorum. Cæterum illustres ipsius virtutes, et præclare gesta enarrant coævi scriptores apud Rainaldum quem vide*[1]. » Toutefois, c'est par ce même auteur ainsi stigmatisé par Muratori, que M. de Sismondi se laisse guider aveuglément, sans prévenir ses lecteurs qu'il existe une autre version! Mais Guido de Montefeltro fut-il présent au siége, et donna-t-il l'avis perfide que Dante met dans sa bouche? Il est permis d'en douter, et, selon nous, de le nier complétement : de bonnes raisons nous y autorisent. Guido de Montefeltro, dont la postérité régna longtemps en Italie avec gloire, dans la personne des ducs d'Urbin, jouit d'une haute réputation comme général durant sa vie et, dans les commencements de sa carrière, fut un des plus puissants ennemis de l'Eglise. En 1286, il se réconcilia avec le saint-siége[2], et dans la suite, fit toujours preuve de fidélité à l'égard du pape. Enfin, fatigué du monde et de ses vanités, il demanda la permission d'échanger son casque contre le capuchon du moine, et son baudrier contre la corde de l'humble saint François.

Le père Wadding nous a conservé la lettre adressée par Boniface au provincial des franciscains de la Morca, dans laquelle le pontife donne son assentiment à un pieux désir qu'il regarde comme une inspiration manifeste du Ciel. Ce document est daté d'Anagni, le 28 juillet 1296. Au mois de décembre suivant, Guido prit l'habit à Ancône. Un changement de vie aussi extraordinaire devait nécessairement frapper tous ceux qui en étaient témoins : aussi voyons-nous

[1] Note sur Ferrettus, ubi sup. 969.

[2] Istoria Fiorentina di Giachetto Malespini, cap. CCXXVIII. R. I. S. tom. VIII. p. 1045.

qu'il en est fait mention dans presque toutes les chroniques contemporaines. Supposons maintenant qu'au bout d'un certain temps le religieux soit redevenu soldat, qu'il soit retourné au camp, et qu'il ait pris la direction du siége de Palestrina, n'est-il pas probable qu'un pareil événement, non moins étrange que le premier, eût été également consigné par les annalistes? Et pourtant nul d'entre eux n'en parle. Widding remarque avec raison que le simple témoignage d'hommes graves et dignes de foi, qui affirment qu'il persévéra jusqu'à la mort dans l'exercice de l'humilité et de la prière, doit incontestablement être préféré aux fictions des poètes[1]. Nous ne saurions imaginer qu'un homme sérieux se refuse à partager cette opinion, pour peu qu'il se réfère aux écrits de Marianus et de Jacques de Pérouse, écrivains contemporains. Nous nous contenterons de citer quelques passages de ces auteurs, pour corroborer le raisonnement du père Wadding.

Les annales de Césène parlent ainsi de Guido : Mill^mo^ CCLXXXXVI *die* XVII *novembris, Guido Comes Monte Feretri, Dux bellorum, Fratrum Minorum est religionem ingressus. Currente* MCCXCVIII *die Dedicationis B. Michaelis, Anconæ est viam universæ Carnis ingressus, et ibi sepultus*[2]. »

Ricoboldus de Ferrare écrit simplement : « *Guido Comes de Monte Feretro, quondam bellorum dux strenuus, abdicato sæculo, ordinem Minorum ingreditur, in quo moritur*[3]. » Dans un autre livre qui semble avoir été écrit du vivant de Guido, l'historien de Ferrare parle de lui en ces termes : « *Hoc tempore Guido Comes de Monte Feretro, Dux bellorum strenuus, depositio honoribus sæculi, Minorum ordinem ingressus est, ubi hodie militat in castris. B. Francisci*[4]. »

[1] At domestici testes, et serii scriptores, dicentes hominem in sancta religione et perpetua oratione reliquos vitæ dies transegisse, et quam laudabiliter obiisse, præferendi sunt poetarum commentationibus (Ib. fol. 351).

[2] Annales Cæsenates. R. I. S. tom. XIV. p. 1114. Ce passage confirme la date assignée par Wadding, d'après Rubæus, à la mort de Guido.

[3] Compilatio chronologica ib. tom. IX. p. 253. [4] Hist. imperat. ib. p. 144.

Les chroniques de Bologne parlent aussi de lui : « 1296. Il conte Guido de Montefeltro, *nobile e strenuo in fatti d'arme... abbondonato il mondo, entre nell ordine dei Fati Minori dové fini sua vita*[1].

Ce silence de tous les chroniqueurs à l'endroit d'un événement aussi important, est certainement un puissant argument contre les assertions d'hommes, qui sont à la fois des ennemis jurés et qui se trouvaient considérablement éloignés du théâtre des événements qu'ils racontent. D'ailleurs, des considérations d'une autre nature nous empêchent d'ajouter foi au témoignage de ces derniers. D'abord, ils ne sont point d'accord entre eux sur des points d'une haute importance. Ferrettus, par exemple, fait venir Guido au siége de Palestrina, que celui-ci déclare inexpugnable après en avoir examiné les fortifications ; après quoi (dans Ferrettus comme dans M. de Sismondi qui l'a copié) le moine redevenu soldat, avant de donner son perfide conseil, aurait demandé l'absolution *perpetrandi criminis*. D'un autre côté, Pipino nous assure que Guido refusa de venir, alléguant, pour s'excuser, son grand âge et ses vœux de religion, d'où il faudrait conclure qu'il ne fit qu'*envoyer* à Boniface ses perfides avis[2]. Or, de bonne foi, cette différence d'opinion entre les deux seuls historiens qui rapportent ce trait sur une question aussi importante que de savoir si Guido fut présent ou non au siége de Palestrina, et s'il y remplit les fonctions de général, ne porte-t-elle pas une grave atteinte à la vraisemblance de cette histoire tout entière ? En second lieu, un autre argument non moins fort, selon nous, c'est l'absence complète de tout document ayant rapport à ce sujet dans le *Regesta* de Boniface. Sous ce nom, on désigne le livre où sont immédiatement transcrits, d'après les manuscrits originaux, tous les documents qui paraissent sous le règne d'un pape ; et la collection de ces diverses compilations forme la masse des

[1] Cronica di Bologna, R. I. S. tom. XIV. p. 299.

[2] Qui cum constantissime recusaret id se facturum, dicens se mundo renuntiasse, et jam esse grandævum, Papa respondit, etc. Ibid. p. 741.

archives pontificales. Le *Regesta* de Boniface comprend plusieurs volumes immenses (un pour chaque année si nos souvenirs sont fidèles) et l'on y trouve chacune de ses lettres, chacun de ses décrets et de ses rescrits, admirablement peints sur vélin, et transcrits jour par jour. Ces documents se divisent en deux classes, dont la seconde comprend ce qu'on appelle les *Lettres Coriales*. Quand on lit l'histoire de la vie si active de Boniface et que, nonobstant ses fréquents changements de résidence, on voit chaque document transcrit dans une belle écriture, sans une rature, sans la moindre trace de précipitation, on ne peut s'empêcher d'admirer l'ordre et la régularité qui présidaient à son administration civile et ecclésiastique. Ainsi donc l'absence de toute pièce relative à un acte supposé de son règne, doit être considérée comme équivalant à une contradiction formelle d'une telle supposition.

En ce qui concerne le cas dont nous nous occupons en ce moment, nous avons trouvé dans le deuxième volume du *Regesta* de Boniface, Ep. 62, une lettre par laquelle Conrad de Montefeltro (*citatur ad curiam*) est mandé à Rome pour affaires, et une autre dans les Epîtres Curiales (n° 2) par laquelle Guido lui-même est invité à se rendre à un jour donné auprès du pape qui désire le consulter sur des matières importantes, relativement à la pacification de l'Italie. D'un autre côté, nous avons déjà constaté l'existence d'un document qui se trouve dans le *Regesta*, et par lequel Landolfe Colonna est nommé capitaine dans l'expédition contre Palestrina : on retrouve dans le même recueil une pièce semblable relativement à Matthieu Colonna qui prit aussi les armes contre sa famille[1]. Or, ni dans le *Regesta*, ni dans aucun autre endroit des archives pontificales, il n'est possible de découvrir des traces d'un ordre envoyé à Guido, soit directement, soit par l'intermédiaire de ses supérieurs ecclésiastiques, de se rendre au camp, ni d'un acte quelconque pour lui confier un comman-

[1] Lib. III. Ep. 598.

dement ou pour demander ses conseils durant la guerre. Il est constant qu'il n'en existe pas le moindre vestige. Non satisfait de nos propres recherches, nous nous sommes adressés au préfet des archives pontificales, prélat aussi avantageusement connu par sa science que par son inépuisable obligeance, pour obtenir des renseignements plus complets et plus précis. Le savant archiviste ne s'est pas borné à nous communiquer obligeamment le résultat de ses investigations, mais il l'a fait connaître au monde entier dans un essai qu'il a récemment publié. Nous allons en extraire le passage suivant qui suffit à notre présent objet : « Que dirai-je de l'avis qu'on suppose avoir été donné par Guido de Montefeltro à ce même Boniface au sujet du siége de Palestrina qu'il refusait d'entreprendre, parce que, pour réussir, il était nécessaire de commettre un péché, dont Boniface se montrait du reste très-disposé à l'absoudre? Cette histoire est rapportée par Dante, un ardent Gibelin. Ayant, à la sollicitation réitérée d'une certaine personne, fait à plusieurs reprises d'actives recherches dans les archives du Vatican, pour voir s'il s'y trouvait quelque document relatif à cette circonstance, je puis donner ma parole d'honneur que je n'en ai point découvert, preuve certaine qu'il n'en existe point. La lettre au moins dans laquelle Boniface mandait Guido aurait dû me passer par les mains, mais il n'y a pas même de traces d'un semblable document dans le *Regesta* du Vatican[1]. » Enfin, nous considérons ce récit tout entier comme une fable, parce que nous avons de bonnes raisons pour croire que la perfide conduite qu'il suppose n'a pas été tenue.

6. En effet, nous arrivons à la dernière phase de la querelle entre le pape et les Colonna, telle que la raconte M. de Sismondi, et nous nions que Boniface ait offert les conditions dont parle cet historien, que la ville ait été rendue aux termes d'une capitulation qu'il aurait violée, et que les Colonna, avertis que leur vie était en danger, aient refusé de

1 Diplomat. Pontific. Romæ, 1841. p. 23.

se rendre auprès de lui et se soient enfuis. Avant de passer à la réfutation de ce récit erroné, il nous faut remonter un peu plus haut. Aussitôt après la publication de leur manifeste, les chefs de la famille Colonna se retranchèrent dans Palestrina, et il fut entendu que les hostilités commenceraient le 4 septembre. Sur ces entrefaites, les autorités municipales de Rome tinrent une assemblée solennelle au Capitole, et envoyèrent une députation à Palestrina pour persuader aux Colonna de s'humilier devant le pape et de faire une soumission pleine et entière. Les Colonna promirent tout ce qu'on demandait d'eux, et alors les députés se rendirent auprès de Boniface, à Orviéto, pour intercéder en leur faveur. Le pontife se laissa fléchir et promit de recevoir en grâce les rebelles, s'ils remettaient leurs châteaux entre ses mains et se rendaient eux-mêmes à discrétion. Au lieu d'obtempérer à cette demande du pontife, ils reçurent ouvertement dans leurs murs Francisco Crescenzi et Nicolas Pozzi, ses ennemis déclarés, et de plus, quelques émissaires du roi d'Aragon avec lequel il était en guerre. Alors, et seulement alors, le pape se prépara définitivement à la guerre et annonça son intention en deux occasions, le 18 novembre et le 14 décembre[1]. Ce traité ou cette convention ne saurait être l'acte dont parle M. de Sismondi, mais nous avons cru devoir rapporter cette histoire, parce qu'elle fait connaître le caractère de ceux avec lesquels Boniface avait affaire et la nature de la querelle.

La ville de Palestrina fut vigoureusement attaquée et défendue avec une rigueur égale; la question est maintenant de savoir si elle fut rendue en vertu d'une capitulation qui ne fut point observée? Nous répondons hardiment que non, et ici nous avons des preuves concluantes. En 1311, Clément V, qui était à Avignon, consentit à ce qu'un procès fût intenté à la mémoire de Boniface par Philippe de France, Guillaume de Nogaret, les Colonna et tous ses autres ennemis. Les préliminaires de cette procédure firent voir que le pape était peu

[1] Voir Petrini, 147.

favorablement disposé à l'égard de son prédécesseur. Dans la bulle qui fut publiée à ce sujet, Clément fit le panégyrique du roi, qu'il déclare n'avoir agi que par des motifs purs ; en même temps, il ordonna que toutes les lettres, que tous les décrets fulminés contre la France fussent effacés du *Regesta*. Cet ordre fut exécuté, comme on peut encore le voir sur les volumes que l'on conserve dans les archives du Vatican ; mais heureusement, les amis de Boniface firent prendre des copies de la plupart de ces documents. Toute liberté fut aussi laissée à quiconque voulait apporter sa part d'accusations contre le pontife défunt. Les Colonna lui imputèrent le crime, dont M. de Sismondi le déclare coupable : ils prétendirent qu'il avait reçu la reddition de leur ville et de leurs châteaux aux termes d'une convention expresse, *per bullas et solemnes personas* (il s'agit des ambassadeurs ou députés envoyés par la municipalité de Rome) ; et, par cette convention, disaient-ils, le pape se contentait de planter sa bannière sur les murs de la ville dont il laissait la garde aux mains de leur famille. Nous avons deux réponses à opposer à cette accusation, l'une sommaire et que nous donnerions volontiers en entier[1] ; l'autre plus détaillée, qui est celle du cardinal Francisco Gaetani, conservée sur un parchemin qui existe dans les archives du Vatican. Nous allons donner la substance de ces deux réponses, en les corroborant par d'autres preuves.

D'abord, il est clair que le pape ne fit pas avec les Colonna une convention telle que celle dont il vient d'être question, car ils vinrent se jeter à ses pieds et demander merci. M. de Sismondi nous dit qu'avertis du danger que courait leur vie, s'ils paraissaient devant le pape, après avoir consenti à livrer leur ville, ils s'enfuirent, n'osant se risquer à venir auprès de lui. Le cardinal Cajetan affirme que les Colonna se rendirent de Palestrina à Rieti, marchèrent vêtus de noir et la corde au cou, depuis les portes de la ville jusqu'au palais du pape, et qu'admis en sa présence, ils se prosternèrent devant lui

[1] Apud Petrini, p. 431.

L'un d'eux alors s'écria : « *Peccavi, pater, in cœlum et contra te, jam non sum dignus vocari filius tuus,* » et un autre ajouta : « *Afflixisti nos propter scelera nostra.* » A l'appui de cette version, qui est un démenti formel donné au récit de M. de Sismondi, Gaetani invoque le témoignage des autres cardinaux et des prélats présents en cette circonstance, ainsi que celui du prince de Tarente qui se trouvait sur les lieux et qui déclare être prêt à témoigner de ce qu'il a vu [1]. Le récit du cardinal Cajetan est confirmé par de nombreux témoins. Pipino le raconte à sa manière. Il nous dit que les Colonna se présentèrent devant le pape dans l'appareil que nous avons décrit et que celui-ci, *spretis lacrymosis eorum confessionibus atque precibus, velut aspis surda non est misertus eorum* [2]. » Mais cette dernière assertion est contredite par d'autres aussi bien que par le cardinal François. Une chronique d'Orvieto dit qu'ils furent reçus « *a romana curia cum lætitia multa* [3]. » Villani, qui affirme que la ville fut prise par trahison et détruite, ajoute que « *les Colonnesi, clercs et laiques,* vinrent à Rieti-se jeter aux pieds du pape, *en demandant merci, et que celui-ci leur pardonna et leva l'excommunication qui pesait sur eux* [4]. » Paolino di Piero, qui n'a point de sympathie pour Boniface, dit aussi que les Colonna vinrent implorer sa miséricorde, « et que le pape les reçut gracieusement et avec bonté (*grazio samente edi buon aria*), qu'il leur pardonna et les renvoya absous de l'excommunication dont ils étaient frappés, puisque Palestrina fut détruite selon le pacte qui avait été fait [5]. »

En second lieu, lorsque les Colonna se rendirent à Rieti, la ville était déjà au pouvoir du pape, et son général en avait pris possession. Est-il probable que, dans de pareilles circonstances, Boniface se serait contenté du stérile avantage de planter sa bannière sur les murs, et qu'il serait entré en pourparlers avec les rebelles vaincus?

[1] Pet. ubi sup. [2] Pipin. ubi sup. p. 737. [3] Cité par Petrin. p. 422.
[4] Ubi sup. p. 39. [5] Cronica. R. I. S. tom. II. p. 53.

En troisième lieu, le cardinal Francisco nie qu'il existât des bulles de la nature de celles dont il est parlé, et il défie qui que ce soit de les produire, parce qu'elles n'existent point.

En quatrième lieu, il repousse l'assertion de ceux qui prétendent que des ambassadeurs ou médiateurs furent présents à cette entrevue, si ce n'est les personnes que les Colonna avaient eux-mêmes amenées pour intercéder en leur faveur.

Enfin, il dément comme une calomnie dénuée de fondement que Boniface, après leur avoir pardonné et avoir imposé une pénitence à Sciarra Colonna, l'ait fait poursuivre par des chevaliers qui avaient l'ordre de le tuer.

Tels sont les témoins à décharge qu'on peut citer en faveur de Boniface. Est-il nécessaire de dire encore une fois que l'historien des républiques italiennes n'y fait pas la moindre allusion, et qu'il ne donne pas même à en soupçonner l'existence? Mais la cause de Boniface, car c'est du dossier de son *procès* conservé dans les archives du Vatican que nous avons extrait ces documents, la cause de Boniface, disons-nous, fut solennellement examinée et jugée par le concile général de Vienne, tenu en 1312, et convoqué en grande partie à cet effet. La décision rendue fut toute en sa faveur : sa mémoire fut purifiée de toutes les imputations injurieuses qui l'obscurcissaient, et Boniface mort triompha des efforts de ses puissants ennemis, ecclésiastiques et séculiers. Il fut accusé d'hérésie, de sorcellerie, d'idolâtrie et d'incrédulité. Pour prouver qu'il avait été un idolâtre, on allégua qu'il avait fait graver son portrait sur divers objets dont sa munificence avait enrichi quelques églises ; donc, disait-on, il voulait se faire adorer. On ajoutait qu'il ne croyait pas à la présence réelle, et, à l'appui de cette accusation, on citait qu'il avait tourné le dos à un autel où l'on célébrait la messe. La meilleure réponse à cette absurde calomnie, ce sont les larmes abondantes qu'il versait lorsqu'il offrait le saint Sacrifice.

Hâtons-nous maintenant de passer à la scène finale de ce grand drame dans laquelle on n'a pas fait preuve de plus de

respect pour la vérité que dans le début. Toutefois, il est un point sur lequel tous s'accordent pour rendre justice à Boniface, c'est la dignité et l'intrépidité qu'il déploya, lorsqu'il fut tombé aux mains de ses ennemis. Guillaume de Nogaret, à la tête de 300 soldats français, et Sciarra Colonna qui, ainsi que sa famille, avait depuis longtemps oublié le pardon de Rieti, entrèrent par trahison dans Anasni, cette ville que Boniface chérissait tant, et qu'il avait comblée de ses faveurs. Ils se précipitèrent dans les rues en s'écriant : « Vive le roi de France ! meure Boniface ! » Le peuple, saisi d'une sorte de terreur panique, ne leur offrit point de résistance ; et les deux bandes armées s'étant frayé un chemin vers le palais pontifical pénétrèrent, à quelques instants d'intervalle l'une de l'autre, et par des issues différentes, dans l'appartement où se trouvait le pape. Cependant Boniface s'était revêtu de ses ornements pontificaux ; puis, ayant pris place sur son trône, ou, comme M. de Sismondi le rapporte, s'étant mis à genoux devant l'autel, et tenant[1] à la main un crucifix sur lequel il attachait ses regards, le vénérable pontife attendit avec calme l'approche de ses ennemis. L'impétueux Sciarra, à la tête de ses partisans et avide de vengeance, s'élança dans la chambre, l'épée à la main : mais il s'arrêta sur le seuil, en présence de son maître, saisi d'une crainte respectueuse qui paralysait sa résolution. En ce moment, arrivèrent Guillaume de Nogaret et sa troupe. Celui-ci, sans se laisser intimider comme Colonna, insulta le pape et menaça de l'emmener à Lyon, pour y être déposé par un concile général. Avec un calme et une dignité qui étonnèrent l'audacieux Français et humilièrent son orgueil, Boniface répliqua : « Voici ma tête, voici mon cou, je souffrirai patiemment, moi, catholique, moi, le pontife légitime et le vicaire de Jésus-Christ, que des hérétiques[2] me con-

[1] Voir le récit de Villani, cap. 63. p. 116. Pipino nous apprend que Boniface avait à la main un morceau de la vraie croix, et que, comme saint Thomas de Canterbury, il s'écria : « Aperite mihi portas cameræ, quia volo pati martyrium pro Ecclesia Dei. » (p. 740.)

[2] Le père de Nogaret avait été puni pour crime d'hérésie.

damnent et me déposent. Je désire mourir pour la foi de Jésus-Christ et pour son Eglise [1]. » Cette scène sublime, que nous sommes étonnés de n'avoir pas encore vue reproduite par le pinceau de quelque artiste, est peut-être, dans toute l'histoire, celle qui fait ressortir avec plus de perfection le triomphe de la force morale sur la force brutale, celle qui montre le mieux la puissance qu'une grande ame, revêtue de l'appareil de la dignité extérieure, exerce sur la passion et l'injustice. Dante lui-même, en contemplant ce tableau, sentit s'éteindre en lui sa haine contre Boniface ; et son indignation contre les persécuteurs du pontife, éclata dans les vers suivants :

« Veggio in Alagna entrar lo fiordaliso,
E nel Vicario suo Cristo esser catto.
Veggiolo un ultra volta esser deriso ;
Veggio rinovellar l'aceto e 'l fele
E tras vivi ladroni esser anciso. »

Après trois jours de captivité, Boniface vit le peuple sortir de sa léthargie, se soulever et le délivrer ; bientôt il fut conduit à Rome où il mourut au bout de trente jours. Que sa mort ait été accélérée par le choc et les souffrances de sa captivité, il n'y a rien là qui doive nous étonner, surtout si l'on considère qu'il était dans sa quatre-vingt-septième année et que son ame, sensible et fière, avait dû recevoir un coup terrible de l'ingratitude de ses sujets autant que des outrages qui lui furent prodigués. Mais une telle manière de présenter les choses aurait seulement éveillé en nous des sentiments de compassion ; et il importait que la sympathie excitée par la scène d'Anagni fût détruite par un spectacle d'un autre genre. M. de Sismondi prend donc encore une fois Ferrettus pour guide, et nous dit que Boniface, retenu prisonnier dans ses appartements par les cardinaux Orsini, entra dans une colère terrible, chassa de sa présence son fidèle serviteur Giovanni

[1] Ceci fut prouvé dans le cours du procès. Voir Raynald. Rubæus. p. 214.

Campano, ferma sa porte au verrou, et après avoir rongé le bâton qu'il tenait à la main, donna avec violence de la tête contre le mur, de manière à souiller de sang ses cheveux blancs, et finit par mourir étouffé sous les couvertures de son lit....

Nous supposons que M. de Sismondi a eu honte de suivre Ferrettus jusqu'au bout ; c'est pourquoi il ne nous dit pas, avec l'historien de Vicence, que Boniface hacha en petits morceaux avec ses dents son bâton qui était d'une longueur respectable (*baculum satis procerem dentibus conterit*) et ailleurs, (*baculo minutatim trito*), qu'il invoqua Béelzébuth, bien qu'il n'y eût personne dans l'appartement pour l'entendre, et que le démon prit possession de lui[1]. Ces circonstances auraient trouvé plus d'un lecteur incrédule dans la France de 1809, M. de Sismondi les a donc prudemment éliminées en ne retenant du récit de Ferrettus que ce qui était nécessaire pour faire un roman agréable : en effet, sa version n'est qu'un roman depuis le commencement jusqu'à la fin. Au bas de la page que cite M. de Sismondi existe la déclaration formelle de Muratori que toute cette histoire est un *indigne mensonge, indignum mendacium*, et le critique italien cite l'endroit où l'on en trouve une réfutation complète. Mais faire mourir Boniface dans son lit, muni des sacrements de l'Eglise, en un mot comme un bon chrétien, eût été un dénouement trop anodin et peut-être de nature à gâter le mélodrame dans lequel M. de Sismondi a travesti l'histoire. Toutefois, je crains qu'il ne faille nous contenter de cette fin, moins tragique mais plus consolante que l'autre. Il a été démontré dans le cours de son procès que, forcé par la maladie de garder le lit, « il fit suivant l'usage des pontifes romains une profession de foi, et récita tous les articles de la doctrine catholique, en présence de huit cardinaux. Les lettres où ce fait est attesté sont entre les mains du cardinal Gentili[2]. » Ailleurs, on assure « qu'il protesta en présence d'un certain nombre de cardinaux et de

[1] Ubi sup. 1008.

[2] Process. p. 37.

plusieurs personnes honorables, qu'il avait toujours professé la foi catholique et que c'était dans cette foi qu'il désirait mourir[1]. » Le cardinal Stephanesius, témoin oculaire, fait un récit analogue des derniers moments de Boniface qui, selon lui, furent très-doux :

Christo jam redditur almus
Spiritus, et divi nescit jam judicis iram,
Sed mitem placidamque patris, seu credere fas est[2].

Certes, pour l'honneur de l'humanité, on aurait dû au moins faire allusion à ces récits authentiques. Mais que dire de la fureur avec laquelle il donna de la tête contre les murs, de l'air hagard et terrible que prirent ses traits après la mort, selon Ferrettus, qui ajoute que son corps fut enseveli dans la terre et qu'on le couvrit d'une dalle de marbre? Faut-il encore parler de ses mains et de ses doigts que, selon quelques écrivains, il avait rongés dans un moment de rage[3]? Il plut à la divine Providence de donner une réfutation éclatante à ces calomnies en 1405, cent ans après la mort de Boniface. A cette époque, il fut jugé nécessaire de démolir la chapelle qu'il avait fait ériger dans le Vatican pour son tombeau, et son corps dut en être enlevé. Lorsqu'on eut ouvert le tombeau (lequel était un sarcophage et non une fosse), le corps de Boniface apparut presque complétement exempt de corruption, et un air de sérénité était répandu sur sa physionomie si parfaitement conservée, qu'on pouvait y retrouver jusqu'aux moindres veines. Le corps fut examiné avec soin par les hommes de l'art, et un notaire dressa un minutieux procès-verbal de la condition dans laquelle il fut trouvé, et un état des splendides ornements pontificaux dont il était revêtu. Ces détails se trouvent en entier dans Rubæus[4]. Or, il est certain

[1] Process. p. 131.

[2] De canon. Cælest. lib. I. cap. XI. R. I. S. tom. III. p. 660.

[3] « Mori, secondache per più se disse, di rabbia e mameandosi le mani. » Paolino die Pierò, ubi sup. p. 65.

[4] P. 348.

que la nature ne cicatrise pas les blessures après la mort, et l'on ne put trouver les traces d'une seule contusion autour de la tête; la peau était dans toute son intégrité: quant à ses mains *rongées*, « leur beauté remplit d'admiration tous ceux qui les virent. »

Nous pouvons maintenant conclure cette étude. Nous aimons à croire que ce que nous avons dit, mettra les lecteurs en garde contre les assertions que certains historiens ne se font pas scrupule de mettre en avant dans des sujets de la même nature que celui-ci. Toutefois, il est encore une ou deux remarques que nous ne pouvons passer sous silence. Bien que le caractère de Boniface fût certainement rigide et inflexible, rien ne prouve cependant qu'il ait été cruel et vindicatif. Lorsqu'il députa Jean de Palestrina vers le cardinal Colonna, il aurait pu aussi facilement envoyer un détachement de ses gardes et le faire venir de force en sa présence. Quand les Colonna comparurent devant lui à Rieti, ils étaient tous complétement à sa merci; et pourtant il ne leur fit aucun mal. Sur quoi reposent donc les insinuations perfides de M. de Sismondi, lorsqu'il vient nous dire que Boniface avait l'intention de les faire mourir? D'ailleurs, n'avait-il pas pardonné à Guido de Montefeltro ses nombreuses offenses, ainsi qu'à Ruggieri d'ell'Oria [1], un autre ennemi déclaré de l'Eglise? Comme Boniface revenait à Rome, après sa délivrance, au milieu des pompes d'un triomphe inoui, Stephanesius nous apprend que son plus mortel ennemi (Muratori suppose que ce devait être Sciarra Colonna ou Nogaret) ayant été pris par le peuple, fut amené en sa présence, afin qu'il lui infligeât le traitement qu'il méritait, mais que le pontife lui pardonna de bon cœur et le laissa aller[2]. De même encore, lorsque Fra Jacopone tomba entre ses mains, il le traita avec bonté et se contenta de le

[1] « Questi Ruggieri dell'Oria era molto stato gran nemico della Chiesa e del Re Carlo, al quale a prego della Reina e di don Jacomo, Bonifazio, che allora era papa, benignamente e graziosamente pardono. » Paolino di Piero, p. 50.

[2] Ubi sup. p. 459.

mettre en prison, tandis que d'autres auraient puni ses offenses de la peine capitale[1]. Ces exemples de clémence et de douceur devraient, pensons-nous, avoir un certain poids dans la balance où l'on pèse le caractère de ce pape.

Enfin nous ne trouvons dans aucun écrivain, quelque hostile qu'il puisse être d'ailleurs à la mémoire de Boniface, la moindre attaque contre sa conduite ni sa moralité, et ce n'est pas là un faible triomphe pour un pontife qui a été plus en butte aux calomnies que tous les autres. Quant à l'accusation d'avarice qu'on a si souvent répétée contre lui, il suffit, pour la repousser, de citer les traits de libéralité dont il fit preuve en dotant des églises, en particulier la basilique de Saint-Pierre qu'il combla des dons de sa munificence. Sa justice semble avoir été universellement reconnue. Hallam rend témoignage à l'équité avec laquelle il exerça son arbitrage entre la France et l'Angleterre[2], il réconcilia Venise et Gênes; en un mot, toutes ses relations avec les autres puissances tendaient à rétablir la paix entre elles. Il avait cet objet en vue jusque dans les actes où il déploya le plus d'énergie et de vigueur. Plus près de ses Etats, Florence, comme Dino Compagni nous l'atteste, s'adressa à lui dans ses querelles intestines, et le pria de fixer l'indemnité qui devait être donnée à Giano della Bella[3]. Matthieu de Griffonibus nous apprend que les habitants de Bologne lui envoyèrent trois ambassadeurs et le prirent pour arbitre entre eux et les gens de Ferrare et de Modène[4]. Velletri le nomma son podestat, ou principal gouverneur; Pise se soumit volontairement à ses lois, en s'engageant à lui payer un tribut annuel, et lorsqu'il envoya un gouverneur dans cette ville, il enjoignit à celui-ci de jurer qu'il observerait les lois du pays et d'y dépenser tout son revenu[5]. Enfin Florence Orvieto et Bologne lui érigèrent à

[1] Jacopone. Mores catholici. p. 407.

[2] Europe in the Middle-Ages.

[3] Cronica, lib. I. R. I. S. tom. IX. p. 478.

[4] Memoriale historicum, Ib. tom. XVIII. p. 131.

[5] Rub. ex Arch. S. A. p. 90.

grands frais, des statues pour perpétuer le souvenir des sentiments de reconnaissance et d'admiration qu'il leur avait inspirés[1]. Il est inutile de parler des talents littéraires de Boniface : nul ne les a jamais contestés, et le sixième livre des Décrétales en est un monument qui vivra aussi longtemps que l'Église immortelle de Jésus-Christ.

[1] « Dicto anno (1301) statua sive imago Papæ Bonifacii VIII, posita fuit in palatio Bladi. » Cronica di Bologna. R. I. S. XVIII. p. 304.

ROME ANCIENNE

ET

ROME MODERNE.

ROME ANCIENNE

ET

ROME MODERNE.

S'il est d'usage, en commençant un discours, de donner quelques raisons pour justifier le sujet qu'on a choisi, à moins que des circonstances qui parlent d'elles-mêmes ne l'aient inspiré, je suis heureusement dispensé de cette formalité. En effet, le sujet dont je vais vous entretenir n'est pas le résultat d'un choix : il m'a été proposé ou plutôt assigné. Ma tâche se trouvera donc bornée à le traiter le mieux qu'il me sera possible, et à en tirer un enseignement utile plutôt qu'une pure récréation.

« Rome ancienne et Rome moderne! » voilà un titre qui ouvre une mine inépuisable aux recherches de l'historien et un vaste champ à son imagination. Rome classique, mais païenne, d'un côté; de l'autre, Rome artiste et chrétienne nous offrent un imposant contraste. L'une est guerrière, factieuse, ardente et remplie d'une pensée qui la domine : c'est le tourbillon impétueux qui, lui-même agité et inquiet, pousse sur tous les rivages les flots de son irrésistible conquête; — l'autre, intrépide avec calme, étend son sceptre spirituel et pacifique sur un empire religieux plus vaste que le premier.

« Quidquid non possidet armis
» Religione tenet. »

La première est la Rome de Cicéron, de Virgile et de Tite-Live, celle qui a légué à l'Europe son goût exquis et lui a imposé sa langue, forçant toutes les nations civilisées à recevoir l'un et à se soumettre à l'autre ; la seconde est la Rome de Raphaël et de Michel-Ange, qui conserve encore aujourd'hui au monde les modèles de la beauté comme de la grandeur artistiques, et lui en dicte les lois.

Toutefois, comme si elle avait à cœur de justifier son titre d'*éternelle*, elle semble ne point établir de séparation entre son passé et son présent. Rome ancienne vit encore dans Rome moderne, de manière à paraître indestructible ; et Rome moderne se trouve tellement enlacée dans Rome ancienne, qu'elle y peut retracer son origine primitive. On dirait deux nobles statues placées à côté l'une de l'autre et réunies par l'antique figure du Tibre qui, couronné de joncs, épanche également son urne à leurs pieds : l'une, revêtue de son armure, est assise, pensive et repentante, sur les ruines de ses temples renversés ; l'autre, debout auprès d'elle, la regarde avec un air de majesté et de douceur ineffable, et écarte de ses trésors dispersés la main jalouse du temps. Les salles de marbre du Vatican ont recueilli les plus beaux débris de l'art païen, et le Capitole porte au front le symbole du triomphe du christianisme. Rome est donc *une*, et il serait difficile de la traiter autrement.

C'est ce fait qui constitue le caractère particulier de cette ville illustre, et qui en même temps nous donne l'explication de ce que nous pourrions appeler sa destinée. Il formera le sujet de mon discours : car il me semble que c'est seulement ainsi que je demeurerai fidèle au plan qui m'a été tracé de mettre en contact la Rome des temps antiques avec celle de nos jours, et de faire voir l'influence qu'elles ont exercée l'une sur l'autre.

Je ne saurais, je crois, pour vous donner une idée de cette transformation, avoir recours à une image qui rende mieux ma pensée, qu'en vous rappelant la manière dont les tableaux connus sous le nom de *vues dissolvantes* (diorama) se fondent les uns dans les autres.

D'abord, nous avons sous les yeux une peinture vive et distincte de l'ancienne cité. Les descriptions de quelques écrivains contemporains, les fréquentes allusions de quelques autres, les inscriptions découvertes en divers endroits, les médailles sur lesquelles des édifices sont souvent gravés, et surtout les ruines elles-mêmes, permettent à l'antiquaire et à l'architecte de nous la représenter dans son intégrité, dans sa magnificence et dans sa splendeur. La scène tout entière ne tarde pas à changer. Sur le même plan se projette un spectacle non moins grandiose, et dont les traits, en bien des endroits, ont à peine subi une altération; des basiliques s'élèvent où naguère s'élevaient des basiliques, et souvent des temples où étaient des temples. Mais les dômes se dressent sur les dômes, les tours s'étendent au delà des tours, ici au milieu de superbes palais, là parmi des bouquets de vignes et de gracieux cyprès, ou bien auprès d'un large aqueduc ou de bains à la structure massive. Toutefois, quelque distinct que soit chaque tableau, la transition de l'un à l'autre, la fusion de l'antique avec le moderne est demeurée un mystère que l'œil ne saurait pénétrer. Le premier s'est effacé lentement à mesure que les contours du second perçaient sous son enveloppe; pendant un temps, elles sont restées confondues, de telle sorte qu'on ne pouvait ni distinguer ni séparer l'une de l'autre. La toile n'a pas été vide un seul instant, mais nul n'aurait su dire par quoi elle était occupée. Enfin les lignes saillantes se sont révélées, le second plan s'est dégagé, en prêtant un aspect nouveau et une couleur nouvelle à ce qui subsistait de l'ancien tableau, tandis que la partie neuve apparaissait dans toute sa hardiesse, son originalité et son indépendance.

C'est ainsi, en quelque sorte, que s'est opérée la transformation des deux Romes. Une ville moderne d'un aspect noble et grandiose s'élève où était naguère une cité plus vaste et plus riche ; mais comment le changement s'est-il effectué? C'est ce que je ne saurais dire. Quoi qu'il en soit, ce fait est sans exemple dans l'histoire des nations.

Les rivages du Nil sont jonchés des restes des massives statues de Memnon et des membres épars de sphinx gigantesques ; mais ces débris gisent solitairement sur ces bords marécageux, et les villes dont ils faisaient l'ornement ont disparu. Des tertres couverts de verdure ont marqué jusqu'à ces derniers temps, dans les plaines stériles de l'Assyrie, la place où s'élevaient autrefois les palais et les temples de l'altière Ninive et de l'impure Babylone. Leurs statues colossales, qui ont été depuis tirées du sein de la terre, sont dignes d'être considérées comme les modèles et les précurseurs de la sculpture grecque, mais, stériles sur le sol qui les avait créées, rien ne leur a succédé, et la race qui les avait produites ne s'est pas perpétuée. Que dis-je? les gracieuses colonnes de l'Acropole sont encore debout, tandis qu'à leurs pieds on a vu pendant des siècles d'humbles édifices de l'architecture la plus ordinaire et qui ne pouvaient revendiquer qu'une parenté bien éloignée avec ces monuments de la plus belle des cités de l'antiquité.

Mais si, ni la grandeur de leur empire, ni la solidité de leur construction, ni la beauté des œuvres d'art qui les décoraient, n'ont pu arracher à une ruine complète les capitales des autres pays, nous ne pouvons nous défendre d'une certaine surprise, en lisant l'histoire de Rome, de voir combien sa destinée a été différente de celle des autres. Au temps de Constantin et de Dioclétien, cette ville recevait encore des agrandissements : celui-ci avait construit des bains dont les immenses dimensions prouvaient que, si l'œil des Romains n'était pas susceptible de perceptions bien raffinées, il était toujours capable d'apprécier de grandes proportions : celui-là érigeait son arc de triomphe et sa basilique aux environs ou

dans l'enceinte du Forum. Mais, quand le siége de l'empire eut été transféré à Byzance, l'état des choses ne tarda pas à changer : par degrés Rome fut négligée et bientôt presque abandonnée. Après la prospérité brillante mais éphémère du règne de Théodose, les calamités et les violences de toute espèce vinrent fondre sur cette malheureuse cité. Les dépenses qu'exigeait l'entretien de tant d'édifices publics, dont beaucoup étaient devenus inutiles et d'autres odieux, étaient trop considérables pour les ressources d'une ville qui désormais n'était plus la première de l'empire; le temps commença à ébranler et à détériorer les moins solides des monuments; les tremblements de terre renversèrent les plus massifs, tandis que d'horribles incendies ravageaient et ruinaient, sans distinction, les plus nobles comme les plus humbles édifices.

Mais Rome était réservée à des maux plus grands encore, je veux parler du choc des invasions et de la torche des barbares. Les torrents qui jaillirent successivement des glaces du Nord se précipitèrent vers les plaines de l'Italie, aussi naturellement que le fleuve coule vers la mer; or, une fois en Italie, par une attraction analogue, ils se portèrent sur la ville des Empereurs et des Papes. En l'année 449, Alaric, à la tête des Visigoths, prit et saccagea Rome, la dépouillant de tout ce qui pouvait avoir quelque valeur aux yeux de ses barbares soldats.

Environ six ans après, en 455, les Vandales, sous la conduite de Genséric, débarquèrent à l'embouchure du Tibre. Trois ans auparavant, l'invasion d'Attila, le *fléau de Dieu*, avait été détournée et Rome sauvée, non par la valeur des généraux de l'empereur, mais par la courageuse démarche de l'illustre saint Léon. Dans cette circonstance, l'intrépide pontife tenta une seconde fois de se porter comme médiateur entre son troupeau et le conquérant barbare. Il réussit à dissuader Genséric de brûler la ville entière, comme il en avait l'intention, et de consommer ainsi sa ruine totale; mais, à part cette concession, durant quatorze jours et autant de

nuits, Rome fut livrée à la fureur, à la cupidité et à la licence d'une soldatesque effrénée.

Plus tard, en 472, Ricimer et ses barbares Goths prirent et saccagèrent cette malheureuse cité. Mais toutes les horreurs des invasions précédentes furent effacées par celle de Totila et des Ostrogoths (346). Dans sa fureur, ce chef victorieux, qui avait défait onze généraux de l'empereur, décréta que Rome, après avoir été complétement pillée, serait convertie en un *lieu de pâturage pour les bestiaux*..

Lorsqu'un oracle divin, fulminé contre la puissante Tyr, eut décrété que cette fille aînée des mers deviendrait un *lieu où les pêcheurs feraient sécher leurs filets* (Ézech., xxvi, 5. 14), cet arrêt fut exécuté sans délai, à la lettre et pour jamais. Mais, lorsqu'un homme, quelles que soient sa puissance et son audace, ayant d'ailleurs pour lui toutes les probabilités humaines, ose faire des décrets semblables, il s'expose à entrer en conflit avec une volonté supérieure à la sienne et dont rien ne saurait arrêter la marche. Totila avait condamné Rome à devenir un pâturage pour les bestiaux ; mais longtemps auparavant un décret immuable avait décidé qu'elle serait le pâturage éternel où le chef des Pasteurs ferait paître le troupeau de Jésus-Christ.

Chose étrange! le barbare, cédant comme malgré lui à la destinée qui s'opposait à la destruction de cette immortelle cité, prêta une oreille favorable aux remontrances que lui adressa le général qu'il avait vaincu sur le champ de bataille. Bélisaire menaça sa mémoire d'une infamie perpétuelle, s'il détruisait ce qui restait de la grandeur romaine, et Totila ne mit pas son cruel dessein à exécution. Toutefois, il emmena tout le sénat et la plupart des habitants en Apulie, et Rome, demeurée vide pendant quarante jours, offrit le spectacle d'un désert de marbre.

On peut se demander avec étonnement ce que tant d'envahisseurs, qui vinrent successivement piller Rome, trouvèrent à emporter! Nous ne saurions mieux décrire leurs ravages

qu'en recourant aux paroles du prophète : « Ce que le cloporte aurait laissé, la sauterelle l'a dévoré : le puceron a rongé ce que la sauterelle avait épargné, et la rouille a détruit ce que le puceron n'avait pas enlevé. » L'histoire n'offre qu'une solution à ce problème : c'est que, non moins ingénieux, non moins industrieux, non moins persévérants que la fourmi, les habitants, ayant à leur tête leurs Pontifes, se mirent à l'œuvre aussitôt que les eaux amères de l'invasion se furent retirées, et s'efforcèrent de faire disparaître, dans le plus court délai, les traces de la désolation, partout où leurs affections les portaient de préférence.

Les antiques basiliques furent rapidement relevées, et, chose étrange ! on en construisit de nouvelles. De riches mosaïques en décorèrent les murs, et des vases d'or, ainsi que de splendides ornements, reparurent sur leurs autels, pour être encore pillés et remplacés de nouveau. Mais ces circonstances mêmes contribuèrent à la destruction de l'ancienne Rome. Trop pauvres, trop peu versés dans les arts pour se procurer ou pour préparer eux-mêmes de nouveaux matériaux, les travailleurs en trouvèrent de tout prêts sous la main dans les anciens édifices. On enlevait sans scrupule une colonne d'un portique chancelant ou d'un temple délabré, pour l'adapter aux nouvelles constructions. Des fragments de corniches depuis longtemps abattues, des inscriptions renversées par la main des ennemis ou par les convulsions de la nature, jetés pêle-mêle avec des tuiles et des briques de tous les âges et de toutes les dimensions, contribuaient à l'érection des murs, formant ce que les antiquaires appellent *opus tumultuarium*, expression énergique, mais intraduisible.

Une autre singulière cause de destruction était aussi en œuvre, et elle a laissé partout des traces de son passage. C'était la pauvreté. Il n'est guère de grand bâtiment sur lequel on ne puisse lire qu'il a été converti en habitation. Des trous ont été pratiqués dans les murs, et des solives y ont été introduites, probablement pour procurer un toit à ces milliers

d'infortunés qui restaient sans abri après un pillage ou un incendie. Mais il y a plus : telle était la disette de métaux, que les habitants ou les envahisseurs brisaient les larges pierres des grands édifices pour en extraire les attaches de cuivre qui les reliaient entre elles, et de cette manière ils n'ont pas peu contribué, non-seulement à défigurer, mais encore à affaiblir ces nobles constructions.

Quelle influence cette œuvre de ruine a-t-elle exercée sur Rome moderne, et quelles considérations en peut-on tirer? c'est ce que nous examinerons plus tard. Pour le présent, arrêtons-nous un moment, et jetons un coup d'œil sur la condition des habitants qui demeurèrent dans cette cité désolée et humiliée durant la période que nous venons de décrire. Restait-il rien qui pût les attacher à ce monceau de ruines? Conformément au plan de toutes les grandes cités, les monuments publics et les plus solides constructions s'élevaient autour de la place publique (*Forum*), et ceux-là étaient restés debout ; mais les quartiers habités par les citoyens, les sept collines et le Champ de Mars, ne devaient présenter qu'une masse de murailles chancelantes. Quant aux quelques infortunés qui y demeuraient, ils vivaient nécessairement au milieu de perpétuelles alarmes. Souvent, dans le cours des nuits, la chute de quelque arc de triomphe qui s'écroulait devait ébranler leurs frêles demeures ; et eux-mêmes, avec quelles terreurs, durant le jour, ils se frayaient un passage dans les rues obstruées par les décombres, le long des édifices chancelants, ou à travers leurs fissures béantes ! Les aqueducs rompus laissaient échapper de toutes parts leurs eaux, qui, désormais sans contrôle, allaient former des mares malsaines, où naguère se trouvaient des réservoirs construits dans un but de salubrité publique, jusqu'à ce que tous les canaux étant bouchés, l'inondation s'arrêtât faute d'aliment. Le fleuve lui-même, encombré par les monuments qui avaient été précipités dans son lit, par les ponts qui s'étaient écroulés faute de réparation, et par des objets de toute nature qu'on y avait jetés uniquement dans un but de destruction, le fleuve, dis-je,

semble avoir changé son cours, circonstance que l'histoire passe sous silence.

Les choses étant ainsi, aurions-nous le droit d'être surpris s'il était advenu à Rome ce qui ailleurs a été la conséquence de chocs moins violents et d'une désolation moins complète ; si, de même que le Caire a succédé à Thèbes, que Babylone a été remplacée par Bagdad, que Jérusalem elle-même a changé d'emplacement après sa destruction, une Rome nouvelle eût succédé à l'ancienne ; si les habitants, vaincus par tant de calamités successives, et las en quelque sorte de leur antique attachement, eussent émigré vers des lieux plus sains, plus sûrs, plus agréables, et eussent bâti une nouvelle cité sur quelqu'une des magnifiques collines qui s'élèvent autour de l'emplacement malsain choisi par Romulus? Tusculum, après sa destruction, descendit de ses rochers escarpés et vint s'ensevelir au milieu du vert feuillage qui forme comme un bouquet sur la douce pente de ses collines ; Albe, dévastée, passa sur l'autre rive de son lac, et choisit un nouvel emplacement qui lui permît de plonger encore ses regards dans ce miroir limpide, et d'arriver jusqu'au rivage de la mer. Y aurait-il rien de plus naturel que Rome eût obéi à cette loi presque générale?

Il faut que de grandes raisons, des raisons puissantes et irrésistibles, aient agi sur l'esprit de ceux qui étouffèrent ainsi la voix de l'instinct! Ces raisons, il faut les chercher dans les desseins de la Providence, sans la volonté de laquelle non-seulement un petit oiseau ne peut tomber, mais qui pesa dans sa balance la vie des *nombreuses bêtes de somme*, aussi bien que des cent vingt mille personnes qui ne savaient pas distinguer leur main droite de leur main gauche, quand il fut décidé que Ninive ne serait *pas* détruite (Jonas, iv, 11).

Des temps de trouble et de confusion succédèrent aux siècles d'invasion et de pillage.

De puissantes familles se disputèrent entre elles des apanages féodaux ou la puissance souveraine. Chacune opprima,

pilla et détruisit à son tour, et leurs alliances furent souvent aussi funestes que leurs inimitiés. Elles érigèrent des forteresses dans l'enceinte de la ville, dans son voisinage immédiat, ou dans les villages et les bourgs environnants. Dans ces circonstances encore, la ville ancienne dut fournir les matériaux nécessaires. Et, dans le fait, nous pouvons affirmer que cette forme de pillage se continua jusqu'à la Renaissance. Enfin, au moment où l'aurore d'une ère nouvelle commençait à poindre pour les arts et pour les belles-lettres, lorsque Dante et Pétrarque chantaient, que Giotto peignait, et que de splendides cathédrales s'élevaient de toutes parts, Rome fut tout à coup privée de sa grande puissance conservatrice ; la lumière qui l'éclairait parut tout à coup s'éteindre. En 1308, le pape transféra sa cour, mais non son siége, à Avignon. Tant que dura cette éclipse partielle, Rome fut véritablement plongée dans les ténèbres et la désolation ; et il fallut un charme bien puissant pour attacher ses habitants à son sol, et, pourrions-nous ajouter avec raison, pour attirer des pélerins vers ses ruines.

Considérons maintenant l'action des diverses causes que nous venons de voir à l'œuvre, et observons comment elles ont produit la ville moderne. Il est une particularité qui doit, je crois, frapper un observateur superficiel. A l'époque où l'Europe septentrionale, et même le nord de l'Italie, se créaient une architecture, Rome était dans un état de profond abattement. Certes, elle ne manquait pas de ce qui était si nécessaire aux autres pays : elle possédait encore des églises vastes et splendides pour leur temps, lesquelles avaient leurs règles, leurs coutumes, et jusqu'à leurs ornements, qui s'étaient conservés ou avaient été renouvelés à l'aide de la tradition des temps anciens. On n'éprouvait pas le besoin de jeter à bas, de gaieté de cœur, ce qui restait, pour faire du nouveau. Aussi l'art du moyen âge pénétra-t-il comparativement moins dans Rome que partout ailleurs. Que dis-je? cette ville paraît en quelque sorte lui avoir opposé une barrière qu'il n'a pas franchie. Florence et Bologne l'avaient

accepté, Assise et Orvieto l'avaient reçu dans leurs murs; mais, à part une seule exception, je veux parler de l'église de la Minerve, aucun édifice d'une certaine importance ne rappelle à Rome l'époque de l'architecture gothique.

Que s'en est-il suivi? D'abord, que l'on n'a pas éprouvé plus tard la tentation de détruire ce qui existait, tant qu'on eut l'espoir de le conserver. Quelques-unes des basiliques, il est vrai, ont été, à des époques postérieures, modifiées d'une manière radicale, bien que le plan en ait été fidèlement conservé; mais généralement cette mesure était devenue nécessaire pour préserver le monument d'une ruine certaine. Puis, quand enfin les arts commencèrent à renaître et que Rome y eut retrouvé sa prééminence, elle put recourir à ses propres modèles; et, en conscience, on ne saurait la blâmer de ce que, après avoir traversé tout le moyen âge sans en adopter l'architecture, elle n'y revint pas quand partout ailleurs le temps de sa splendeur était passé et que celui de la décadence commençait.

S'il en est ainsi, il est naturel que nous désirions voir subsister autant de restes que possible de l'ancienne cité, pour embellir la ville moderne et pour inspirer au monde le goût et la connaissance des arts. Si les anciens Romains n'avaient pas transféré dans leur capitale en grand nombre les trésors de la Grèce, il n'est pas douteux qu'ils eussent été perdus pour nous. A l'exception des marbres de l'Acropole, dont le transport en Angleterre a fait accuser de vandalisme ceux qui les ont enlevés, quel profit avons-nous tiré directement de ce sol fertile des arts? Nous devrions donc voir avec un sentiment de gratitude que Rome a été choisie pour renfermer un trésor auquel le monde entier a apporté son tribut, et dont tant de précieux restes ont survécu à l'action destructive des siècles. J'irai plus loin, et, dût-on crier au paradoxe, j'oserai affirmer que les causes de destruction que j'ai énumérées précédemment sont devenues, entre les mains de la Providence, autant d'instruments de conservation.

En effet, rien ne contribue autant à la destruction d'un objet que de n'être pas apprécié par ceux qui le possèdent.

Il est probable qu'une médaille d'or rendra plus de services à l'archéologie et aux arts, si elle a été enfouie dans la terre, que si elle était tombée aux mains d'un Bédouin ou d'un Tartare. L'un ou l'autre l'eût fait fondre afin d'en retirer la valeur intrinsèque, ou l'eût percée pour en faire un ornement ; tandis que la terre, en rendant peu à peu les trésors confiés à sa garde, remplira nos musées de pierres précieuses, de médailles et de bijoux antiques. C'est pourquoi, si, par un décret aussi sage que mystérieux, la Providence avait décidé que les jours de la civilisation ancienne seraient séparés des jours de la civilisation moderne par une nuit obscure, et si l'œil de Dieu, qui plongeait dans l'une comme dans l'autre, avait jugé que toutes les deux étaient bonnes, le plus ferme espoir de la seconde devait consister en ce que la première demeurât cachée dans les entrailles de la terre.

Or, comme premier agent de cette puissance providentielle, vint la destruction, aussi salutaire que la bêche ou la pioche qui recouvre de terre la semence, afin de la cacher à l'oiseau qui la dévorerait, jusqu'au temps de sa vie nouvelle. Si les caves de la Maison d'Or n'eussent été remplies de terre, Raphaël n'aurait jamais retrouvé, avec leurs couleurs si fraîches et leurs dessins si bien conservés, les arabesques qu'il transporta au Vatican comme accessoires de ses splendides fresques. Si les tombes des Scipions, des affranchis d'Auguste, des Nasons et d'une foule d'autres, n'eussent pas été enterrées avec les morts qu'elles renfermaient, nous ne posséderions ni les intéressantes inscriptions et les peintures dont elles sont couvertes, ni les détails exacts qu'elles nous donnent sur les rites et les cérémonies funèbres des anciens. Bien plus, si le tombeau trouvé au Monte Gennaro, en dehors de la porte de Latran, n'eût pas été transformé en tertre, recouvert d'une vigne et surmonté d'une tour, l'admirable vase connu sous le nom de vase de Portland, au lieu de faire la gloire du Musée britannique (*British musæum*), serait peut-

être tombé aux mains d'un paysan du moyen âge, qui, s'en servant comme d'une pièce de vaisselle domestique, l'eût placé sur sa tête pour aller puiser de l'eau à la fontaine, jusqu'au jour où, venant à se heurter dans son chemin contre un bloc de porphyre, il eût brisé le chef-d'œuvre antique et en eût jeté les débris sur un monceau de décombres. Nous pourrions en dire autant d'un grand nombre de vases étrusques ou de sarcophages d'albâtre que Cerœ, Volterra, Chiusi ou Nole ont vu tirer du sein de la terre pour en enrichir les musées de l'Europe.

Et que dirons-nous de la sculpture? Qui pourrait estimer les chefs-d'œuvre de l'art le plus exquis qui ont péri dans le cours du moyen âge? De toutes les statues, de tous les groupes dont parle Pline, combien sont perdus? Sont-ils détruits ou demeurent-ils encore ensevelis dans le sein de la terre, destinés à récompenser les travaux et à réjouir les cœurs d'une génération future? Nul ne le sait, mais chacun doit faire des vœux pour voir se réaliser la seconde de ces alternatives. Il est constant que, pendant une longue suite d'années, le marbre a été la matière la plus employée à fabriquer la chaux : et il nous est permis de douter qu'un chaufournier du moyen âge eût su établir une distinction entre le *Laocoon* ou l'*Apollon du Belvédère* et quelque grossier satyre du jardin, à moins que ce dernier ne pesât davantage ou ne lui parût, comme marbre, d'une qualité supérieure. Parmi les statues exhumées dans ces derniers temps par le signor Guidi, le plus intelligent, le plus infatigable et le plus désintéressé des hommes qui se sont voués à l'exploration des ruines de Rome, il s'en est trouvé deux, aussi remarquables par la beauté de leur exécution que par la grandeur de leurs proportions, qui avaient été brisées par les coups redoublés d'un énorme marteau resté auprès d'elles ; cette destruction a-t-elle été le résultat du dépit, d'une stupide méchanceté, ou a-t-elle été déterminée par des motifs d'utilité? C'est un problème qu'il est impossible de résoudre. Quoi qu'il en soit, il est un fait certain : c'est que tout ce qui est demeuré à découvert, à

moins d'avoir été protégé d'une manière spéciale, a disparu, tandis que tout ce qui a quelque valeur parmi ce que nous possédons a été retiré des ruines.

Du reste, cette dernière catégorie est loin d'être peu nombreuse ou de peu de prix. Non-seulement les trois musées de Rome et les collections particulières que renferme cette ville sont remplis de chefs-d'œuvre de glyptique; mais, si l'on va à Naples et à Florence, on trouvera que ce qui fait la gloire de ces deux musées célèbres provient de Rome, dont les abondantes richesses ont largement contribué à embellir des collections plus éloignées encore.

Ainsi donc, tout en déplorant les ravages, les spoliations, les incendies et les destructions de tout genre qui furent les conséquences de l'invasion des barbares, nous avons lieu, dans un certain sens, de nous féliciter de ces calamités, puisque c'est à quelques-unes d'entre elles que nous sommes redevables de la conservation d'objets auxquels nous attachons une si haute valeur. C'est de cette manière aussi que d'autres agents de destruction ont été vaincus. Si des colonnes, des chapiteaux et des frises n'eussent été arrachés à des édifices profanes et transférés sur des monuments sacrés, ces magnifiques échantillons des marbres d'Orient seraient probablement tombés avec tant d'autres et auraient péri dans leur chute. Des urnes de porphyre, qu'on admire aujourd'hui sous nos autels, auraient peut-être été découpées pour faire des pavés de mosaïque, ou pour recouvrir des colonnes torses; et les admirables piliers phrygiens, qui supportaient la basilique de Saint-Paul, à Ostie, auraient été sans doute calcinés par un incendie, bien antérieur à celui qui les détruisit en 1823. Enfin, plus d'une précieuse inscription, qui aujourd'hui fait l'ornement d'un musée, doit sa conservation à une circonstance analogue; et elle aurait disparu si, comme une pierre vulgaire, elle ne se fût trouvée incrustée dans un pan de muraille.

On ne pourrait non plus s'empêcher de reconnaître combien les grossiers barons du moyen âge ont contribué, sans le vouloir, à nous conserver des choses qui, autrement, auraient infailliblement péri. Les Orsini s'emparèrent du théâtre de Marcellus, se servirent de son mur extérieur pour en faire celui de leur palais, le fortifièrent, sans en gâter les lignes, en élevant les arceaux qu'on y remarque encore, et le sauvèrent ainsi d'une ruine imminente. Les Gaetani firent, du tombeau circulaire de Cœcilia Metella, le donjon du château qu'ils avaient construit sur la voie Appienne pour rançonner les voyageurs; mais ils devinrent ainsi la cause de l'abandon, et probablement de la conservation des monuments bâtis sur cette route fameuse. Aussi il n'y a peut-être pas un autre tombeau qui soit aussi bien conservé. Enfin les Frangipani choisirent l'arc de triomphe de Titus, dans le Forum, pour le convertir en forteresse; ils l'entourèrent d'ouvrages de défense qui, selon toutes les probabilités, en firent tenir ensemble les différentes parties. Lorsque j'allai à Rome pour la première fois, cet important monument était soutenu et étançonné par des échafaudages placés à l'intérieur, et il demeura dans cet état jusqu'à ce que Pie VII l'eût fait entièrement restaurer.

Nous venons de voir à travers quelles terribles vicissitudes et par quelles voies merveilleuses l'ancienne Rome a été préservée d'une destruction complète et a exercé son influence sur Rome moderne. Nous allons maintenant renverser le tableau et considérer, ce qui au premier abord peut paraître étrange, comment l'antique cité commence aujourd'hui à sortir de ses ruines, à se dégager de la ville nouvelle et semble renaître par les soins intelligents d'une fille pleine d'amour pour sa mère.

Quand on est à Rome, on ne saurait se lasser de suivre, avec un intérêt toujours croissant, les découvertes qui couronnent tous les jours les recherches infatigables des antiquaires. Elles revêtent tant de formes diverses, elles donnent des résultats si inattendus, qu'elles remplissent à la fois de joie et d'étonnement. Les deux cités peuvent être comparées

à un manuscrit palimpseste, c'est-à-dire à une tablette sur laquelle on aurait effacé la première écriture pour y substituer un ouvrage nouveau et souvent précieux. L'œil exercé d'un savant, comme le cardinal Maï, de regrettable mémoire, parvient à y retrouver cette écriture primitive, sans détruire les caractères nouveaux qui en ont usurpé la place, et cela à l'aide d'un très-petit nombre de moyens artificiels. De cette façon un auteur ancien est souvent arraché à l'oubli. C'est ce qui arrive aujourd'hui à Rome. En creusant les fondements d'une maison, en débouchant un égout, maintes fois on rencontre un vieux mur contre lequel le pic est impuissant : l'antiquaire, toujours prêt, n'a pas de difficultés à en déterminer l'âge ; c'est pour lui une donnée précieuse à l'aide de laquelle il retrouvera l'emplacement d'un édifice perdu. On explore les caves environnantes, on découvre d'autres fragments du même ouvrage, peut-être un bas-relief ou un chapiteau qui, évidemment, lui ont appartenu ; et ainsi, sous ses églises et sous ses palais actuels, l'ancienne et classique cité se laisse lire comme un livre de Cicéron sous le texte d'un scoliaste. Telle est la méthode à l'aide de laquelle on a pu retracer le plan et les dimensions de l'*enceinte Julienne* parmi les souterrains et les fondements d'une multitude de bâtiments situés dans le Corso et dans ses environs.

D'autres fois, une circonstance accidentelle ou un dessin formé d'avance conduit à la découverte de régions nouvelles qui, jusque-là, étaient demeurées non-seulement inexplorées, mais même inconnues. Un exemple de ce genre vient précisément de se produire tout récemment. Sur le mont Aventin s'élève l'antique et vénérable église de Sainte-Sabine, à laquelle est annexée une maison qui a toujours été occupée par une communauté de dominicains depuis le temps de leur fondateur. Il y a environ trois mois, ces bons religieux désirèrent faire subir quelques modifications à leur jardin et le disposer à la mode anglaise. Comme on peut le penser, ils furent, dans cette circonstance, leurs propres jardiniers, et leurs travaux ne tardèrent pas à être amplement payés de

retour. Ils rencontrèrent une ouverture dans laquelle ils entrèrent, et se trouvèrent dans une ancienne salle chrétienne, couverte d'élégantes arabesques en peinture. Après l'avoir soigneusement déblayée, ils aperçurent l'entrée d'un autre appartement : ils passèrent de cette façon de chambre en chambre, et lorsque j'en entendis parler pour la dernière fois, ils étaient déjà arrivés au dixième appartement. Cette découverte a excité un immense intérêt, car on ne soupçonnait pas l'existence d'un tel monument en cet endroit. Une des chambres est couverte de noms qui appartiennent au troisième et au quatrième siècle ; toutefois on n'est encore parvenu qu'à en déchiffrer un seul. Mais cette excavation n'est pas moins importante sous un autre point de vue ; car j'aurais dû vous dire que le premier morceau d'antiquité découvert dans ces fouilles fut une portion du mur de Tullius, un des premiers rois de Rome, laquelle, rapprochée d'une autre qui fut trouvée, il y a quelques années, dans une vigne voisine appartenant aux jésuites, par ceux qui y plantaient de nouveaux ceps, décide la direction véritable de ce mur et les limites de la cité primitive.

Mais, parfois, la manière dont la ville ancienne sort de la ville moderne est plus singulière encore et ressemble davantage aux travaux de la géologie. Par exemple, l'antiquaire de la nature fend un morceau de lias, et, dans un des fragments, il découvre l'image parfaitement distincte d'un poisson ; parfois encore, il trouve des coquilles fossiles enfermées dans une pierre très-dure. Quelque chose de semblable est arrivé sous le dernier pontificat. On avait jugé à propos de débarrasser une des portes (*porta Maggiore*) d'un affreux bastion qui en gâtait l'aspect. Une singulière découverte s'ensuivit. On y trouva, si parfaitement encaissé, que nul n'en aurait soupçonné la présence, un des plus curieux sépulcres connus jusqu'à ce jour. Il est en grande partie, sinon totalement, construit avec ces huches de pierre dont les anciens se servaient pour pétrir le pain, et le procédé qu'ils mettaient en usage dans cette circonstance est gravé tout entier en bas-

reliefs autour du sépulcre. Une inscription, dont le style annonce une date très-ancienne, et répétée en plusieurs endroits, nous apprend qu'un boulanger, qui était en même temps entrepreneur des subsistances, a érigé ce monument à sa femme, dont le corps est enterré dans ce qu'il appelle « cette boulangerie (*in hoc panario*). » Ce tombeau, étant situé près de la porte, et d'une solidité à toute épreuve, s'était trouvé encaissé dans un ouvrage en briques et avait servi de base à une tour avancée.

Ces exemples suffiront peut-être pour faire voir par quels liens étroits l'ancienne Rome et la Rome moderne sont unies l'une à l'autre, et comment celle-ci continue à mettre sans cesse au jour des monuments cachés de l'autre dont on ne soupçonnait pas l'existence. Je n'ai pas parlé de la découverte d'objets isolés ou de moindre importance, tels que statues, inscriptions ou blocs de marbres rares. Je ne suis pas entré non plus dans le domaine sacré des antiquités ecclésiastiques. Si je voulais entamer ce chapitre, il me faudrait vous retenir longtemps encore; je me hâte donc de passer à quelques réflexions par lesquelles je me propose de clore cet entretien.

Si nous considérons Rome comme la grande conservatrice de l'art ancien, destinée à recueillir et à amasser, pour le révéler ensuite au monde entier, ce que l'antiquité regardait comme le type de la beauté, j'ai suffisamment démontré avec quelle fidélité elle a rempli sa mission. Si nous cherchons dans l'histoire, non la volonté des hommes, mais les décrets du Maître tout-puissant qui gouverne le monde; si, à travers les griffonnages, les ratures, les taches et les corrections de ceux qui inscrivent leurs annales dans le livre des gloires de ce monde, nous suivons les lignes si droites, si belles, si sûres, tracées par cette main dont tout dépend, nous verrons que tout ce qui est arrivé dans cette ville ou à cette ville était nécessaire et sagement ordonné pour l'accomplissement d'un grand but.

Mais pouvons-nous nous arrêter ici? Lorsque nous avons contemplé les alarmes, les afflictions et les dangers de ceux

qui habitaient Rome à des époques d'oppressions; lorsque nous en avons tiré la conséquence qu'il eût été plus naturel pour eux d'émigrer vers des lieux plus heureux et plus sûrs, nous nous sommes tu sur les raisons qui les en avaient empêchés, sur les motifs qui avaient influencé leurs cœurs et dirigé leurs conseils.

La pensée d'une émigration ne se présente-t-elle pas au premier abord? L'habitant de toute autre cité pouvait s'en aller au loin, emportant avec lui ses meubles, ses dieux pénates, s'il était païen, et se bâtir un nouveau toit sous lequel il eût rassemblé ses enfants. C'est ainsi qu'Albe et Tusculum, que Thèbes et Babylone avaient changé leur emplacement. Mais il ne devait pas en être ainsi de Rome. Le Romain chrétien ne pouvait pas emporter avec lui les pierres de sa cité qui lui étaient si chères, ni la poussière de ses routes qui était sacrée pour lui. Il ne pouvait pas emporter la prison dans laquelle Paul fut le captif de Jésus-Christ; il ne pouvait pas emporter le Janicule sur lequel Pierre avait été crucifié; il ne pouvait pas emporter le tombeau où reposaient ces glorieux martyrs. Il lui fallait laisser derrière lui ces lieux pleins de la mémoire de Laurent et d'Agnès, et la terre du Saint-Sépulcre dont sainte Hélène avait jonché l'église de Sainte-Croix, et les catacombes avec les myriades de martyrs, et les basiliques avec tous leurs souvenirs. C'était Rome qu'il aimait et non ses merveilles. Rome sans monuments, démantelée, ruinée, foulée aux pieds, était encore pour lui la cité de Pierre et le siége de son successeur.

Lorsque j'ai parlé des anciennes cités qui étaient tombées pour ne plus se relever, j'en ai omis une, la seule qui offrît un parallèle avec la grande ville dont nous étudions les destinées. Quand Jérusalem fut détruite pour la première fois et que son peuple fut emmené en captivité, elle était destinée à renaître de ses ruines; car ses pierres mêmes étaient vénérables aux yeux des serviteurs de Dieu et leur rappelaient de doux souvenirs. De même, sans doute, lorsque Rome ne fut comparativement qu'une ruine, plus d'un Jérémie vint s'as-

seoir sur un débris de muraille et pleurer sur la maîtresse des nations devenue tributaire des barbares, sur cette cité où naguère florissait un peuple nombreux et plongée dans la solitude de la désolation. Mais la pensée qu'elle dût être abandonnée ne put jamais entrer un seul instant dans son esprit. La perpétuité de Rome était un axiome dans la bouche du chrétien, comme jadis elle était le souhait que le païen exprimait dans son salut : *Esto perpetua!*

Si tel était le lien qui attachait les habitants de Rome à leur patrie, la Providence ne lui avait-elle pas donné sa haute sanction d'une manière aussi singulière que manifeste? Une main puissante et invisible n'avait-elle pas été étendue pour la protéger, et pour disposer les évènements de manière à indiquer que les destinées de cette ville illustre appartenaient à une sphère plus élevée que celle de ce monde? Un sage peut-il lire son histoire et douter que Rome, ainsi miraculeusement conservée, n'eût quelque chose de plus grand à perpétuer que les arts, quelque chose de plus saint à faire vivre que les lettres, quelque chose enfin de plus sublime à assurer à l'homme que les traditions d'un empire déchu? Si nous trouvons ici une loi différente de celle qui a régi les autres Etats, les autres dynasties et les autres cités, il faut nécessairement que l'objet pour lequel cette loi a été spécialement faite ne participe ni de la nature périssable, ni des éléments susceptibles de dissolution qui les constituent.

Je n'irai pas plus loin, car je désire tirer une conclusion à laquelle tous puissent s'associer. Si vous allez à Rome pour chercher les vestiges de sa grandeur antique : sur ses collines, autour de ses murs, dans toute l'étendue d'une campagne stérile, jusque sur les montagnes voisines, partout vos yeux rencontreront un objet qui domine tout, qui couronne tout, qui bénit tout. C'est le dôme qui surmonte le tombeau du pêcheur de Galilée et sur lequel s'élève la croix qui seule l'a fait triompher. L'obélisque, érigé par son persécuteur, Néron, est debout devant les portes du lieu où reposent les cendres de l'apôtre-martyr, comme pour rendre hommage à sa mé-

moire. Cette réflexion a inspiré une parole profonde à un personnage illustre sur lequel tous les regards de l'Europe sont fixés aujourd'hui, et dont elle admire la sagesse dans les conseils comme la puissance dans la guerre ; cette parole, la voici : « La gloire de Rome ne consiste pas dans la beauté de la ville moderne. Pour moi, je la trouve en contemplant les débris d'un vieux et colossal empire prosternés devant la croix pour lui rendre hommage. »

C'est par ces mots, que j'ai entendus sortir d'une bouche impériale, que je terminerai ce discours.

COMPTE RENDU SUCCINCT

DU

CONCILE TENU A CONSTANTINOPLE

EN 1166

COMPTE RENDU SUCCINCT

DU

CONCILE TENU A CONSTANTINOPLE

EN 1166[1].

A une époque comme la nôtre, où l'on peut dire que l'incrédulité gagne tous les jours du terrain en Europe, on n'apprendra peut-être pas sans intérêt les détails d'un concile tenu à Constantinople en l'an 1166, et appelé à statuer sur divers points de la longue controverse à laquelle Arius donna naissance. Les actes de cette grande assemblée ecclésiastique viennent, dans ces derniers temps, d'être remis en lumière. Outre l'intérêt qu'excite naturellement ce concile, par suite de l'objet même pour lequel il avait été convoqué, il doit encore avoir aux yeux de tous les catholiques une importance immense qui découle de certaines considérations que nous allons tâcher de développer.

Les annales de l'histoire ecclésiastique constataient que ce concile avait eu lieu, et Leo Allatius en avait même vu les

[1] On y a ajouté quelques considérations sur le témoignage nouvellement découvert de saint Amphiloque, évêque d'Icône au IV^e^ siècle, en faveur de la présence réelle de notre Seigneur dans la sainte eucharistie. (Extrait du *Catholic. Magazine*, tom. V.)

actes originaux qui viennent d'être publiés récemment[1]. Nous sommes redevables de cette importante publication à l'ancien bibliothécaire du Vatican, l'infatigable cardinal Maï. Les actes en question se trouvent dans plusieurs manuscrits, mais le savant éditeur a donné naturellement la préférence à celui qui porte le numéro 1176, lequel est un des exemplaires originaux, indubitablement écrit durant la vie de l'empereur Manuel Comnène, et probablement dans le sein même du concile. Ce qui prouve qu'il date du règne de Manuel, c'est que le portrait de ce prince ainsi que celui de l'impératrice Marie, son épouse, se trouvent placés en tête du recueil. Or, l'exécution de ces portraits aurait rencontré de grandes difficultés sous le règne suivant : car Andronic qui succéda à Manuel était l'ennemi juré de la maison de ce prince dont il fit périr cruellement le fils Alexis, ainsi que l'impératrice Marie dont il vient d'être question. Mais une circonstance qui possède une plus haute valeur historique et garantit à nos yeux l'authenticité du manuscrit consulté par le cardinal Maï, c'est qu'on y retrouve en deux endroits différents les signatures autographes de tous les patriarches et évêques qui assistèrent au concile. Le savant éditeur a eu soin de les reproduire dans sa publication[2].

Les actes portent pour titre : « Synode tenu au sujet de ces mots de l'Evangile : « *Le père est plus grand que moi.* » Le commencement de ces documents, bien que consacré à des observations préliminaires, en constitue néanmoins la partie la plus intéressante. C'est ainsi que nous apprenons que, la 23ᵉ année du règne de l'empereur Manuel Comnène, de graves et dangereuses disputes s'étaient élevées dans le sein de l'Eglise (grecque) touchant la véritable interprétation qu'il convient de donner à ce passage du XIVᵉ chapitre de l'Evangile selon saint Jean : « Le Père est plus grand que moi. » Le peuple même y avait pris part, ce qui avait causé du tumulte

[1] De consensu. Lib. II. 12.

[2] Script. vet. nova collect. tom. IV. Rome. 1831.

dans l'empire. « Les carrefours, les ruelles, les maisons, » retentissaient d'aigres discussions sur ce sujet. Un parti soutenait que le passage controversé indiquait simplement le rapport qui existe entre la nature divine de Jésus-Christ et son Père, c'est-à-dire une pure *procession*; d'autres affirmaient qu'il s'agissait des rapports de la nature humaine, et partant d'une véritable *infériorité*. Des deux côtés on eut, suivant l'usage, recours aux injures; les premiers accusaient leurs adversaires d'hérésie, en les traitant de Nestoriens, et ceux-ci, ne voulant point demeurer en reste avec eux leur jetaient à la face le nom de *Monophysites*. Le royal théologien (car Ephræmius nous assure que César composa des sermons dogmatiques, appelés σελέντια, dans lesquels il déploya une grande habileté, ne doutant en aucune façon de leur parfaite orthodoxie; puis, qu'encouragé par ces premiers essais, il se jeta, tête baissée, dans les profondeurs des mystères comme s'il eût été inspiré par Jésus-Christ lui-même[1]), le royal théologien, disons-nous, s'était rangé du côté de ceux qui soutenaient la seconde opinion.

Par quelles voies chercha-t-il donc à donner à cette question une solution satisfaisante? Parcourut-il sa Bible avec soin pour y trouver d'autres passages capables de jeter du jour sur ces mots obscurs? ou bien envoya-t-il quelque érudit distingué comme Birch, Adler ou Scholz parcourir l'Europe avec une mission à la fois scientifique et religieuse, afin de découvrir si quelque manuscrit contenait une leçon différente et propre à justifier l'interprétation qu'ils donnaient au passage controversé? Enfin mit-il le sujet au concours pour exciter la verve et la subtilité des jeunes théologiens? Au lieu de choisir un de

[1] Les expressions dont se sert ce chroniqueur sont assez bizarres, et peuvent donner une idée de son style : Ἀλλ' ὠδινῶν γε καί κατηχζητηρίους ἤ παιδας ἀπέτικτεν εὐγένεις λογους οὓς φαζὶ σελεντια συνέτους ἀγάν ὁδῶ πρείων ἡμμενος καί δογμάτων, πήρι Θεοῦ λέφειν τί καί κλύειν θέλει νοῦν δυσεφίκτοις δόγμασι δ'έφι στάνων πεύσεις πρόσηγε καὶ λύσεις τουτῶν περί, ὥς ἀν μυηθεις πρὸς Χριστοῦ τοῦ τῶν περί. (*Scrip. vet.* III, 116).

ces moyens aujourd'hui tant en vogue pour arriver à une interprétation satisfaisante du texte sacré, notre théologien impérial eut recours à un procédé qui ressemble singulièrement à ce qu'auraient fait les catholiques romains en pareille circonstance. S'il faut ajouter foi aux actes du Concile, Manuel, malgré les soins de l'empire qui tombaient sur lui, « *aussi nombreux que les gouttes de pluie dans un orage*, » fit recueillir toutes les opinions que les anciens Pères avaient proposées sur ce point ; et, non content de son jugement souverain, il les soumit à l'examen de ses patriarches, et sollicita leur décision. Après l'énumération de ces circonstances préliminaires, les actes donnent les textes ainsi recueillis, dont quelques-uns sont extraits d'ouvrages qui sont perdus pour nous. Dans ce recueil, les Pères de l'Eglise latine trouvent leur place à côté de ceux de l'Eglise grecque. Voici la liste de ceux qui ont été consultés : saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase, saint Amphiloque, saint Cyrille, saint Jean Chrysostôme, saint Léon, saint Grégoire de Nysse, saint Augustin, saint Ambroise, saint Agathon, Sophronius et saint Basile. Puis suivent les savants arguments de l'empereur qui s'adressa successivement à différents théologiens pour les amener à partager son opinion. Toutefois, le résultat de ses travaux ne l'ayant pas encore satisfait, il résolut de convoquer un synode dans les formes. Cette assemblée se réunit dans la partie du palais impérial qu'il avait lui-même fait bâtir : — Ἐν τῇ ὑπερῴᾳ τροπίκῃ τῇ πρὸς μεσημβρίαν τοῦ ἐν τῷ μεγάλῳ παλατιῳ πορφυρομανυηλάτῳ τρικλίνου[1] ; — le mardi, 2 mars 1166. Avec cette séance, commence le second acte du concile. Toute la famille royale, ainsi que les grands officiers de la couronne étaient réunis autour de l'empereur qui présidait l'assemblée, à laquelle assistaient trois patriarches et vingt-neuf évêques. Après que le sujet de la discussion eût été proposé par l'empereur, chacun des évêques donna son avis à son tour ; tous soutinrent que le texte devait s'entendre aussi bien de

[1] P. 37.

l'infériorité de la nature humaine que de la procession de la nature divine. Plusieurs dirent expressément que leur unique raison pour embrasser cette opinion était le consentement des Pères. Le troisième acte comprend la signature du traité dogmatique formulé par le concile; l'empereur y apposa le premier son nom, en énumérant tous les motifs avec une clarté et une précision qui eussent satisfait le docteur le plus pointilleux. Dans le quatrième sont dressés les canons qui fulminaient l'anathème contre quiconque attaquerait la foi orthodoxe, et promettaient l'immortalité à tous ceux qui la défendraient. Le cinquième est consacré à une profession de foi plus explicite, la précédente n'ayant pas été jugée satisfaisante pour tous ceux qui l'avaient signée ; et dans le sixième ceux dont l'orthodoxie était suspecte viennent faire une déclaration publique de leur croyance. Jean Pantechnes, σκευοφυλαξ impérial, ainsi que les évêques de Myre, de Larisse, de Rhodes, d'Andrinople, de Neopatru, de Thèbes et de Maronée durent se soumettre à cette importante formalité. Un nouveau décret fort étendu fut alors rédigé pour répondre à certaines objections faites après coup, et on ajouta un autre canon qui mérite d'être cité: « Que quiconque rejette ce que les saints Pères ont dit pour confirmer la doctrine orthodoxe de l'Eglise de Dieu,... et aussi que quiconque refusera de reconnaître les actes des Conciles généraux, en particulier du quatrième et du sixième, soit anathème[1]. » Le septième acte est rempli tout entier par la publication de l'édit impérial relatif à la promulgation des actes; mais le huitième offre une scène plus intéressante.

Nous y trouvons d'abord une déclaration solennelle qu'il y a un temps pour se taire et un temps pour parler. Georges, métropolitain de Nicée, avait enfreint les décrets du Synode et avait encouru les peines attachées à cette infraction. Toutefois il se repentit de sa désobéissance et vint, les larmes aux yeux, implorer la clémence de l'empereur. Celui-ci intercéda

[1] P. 75.

auprès du concile en faveur du coupable et demanda qu'on mitigeât la peine canonique qui lui était infligée. En conséquence, la sentence de déposition que le prélat réfractaire avait encourue, fut commuée en une autre moins sévère, et il fut simplement suspendu pour deux ans de ses fonctions. Cependant il demeurait prosterné sur le pavé de la salle qu'il arrosait de ses larmes, implorant de nouveau la clémence de ses confrères : enfin ceux-ci cédèrent à ses supplications, et le patriarche qui présidait l'assemblée réduisit à un an la durée de sa pénitence. Le concile fut alors clos, après toutefois qu'on eût appelé sur la tête de l'empereur toutes les bénédictions du ciel. A la fin du volume se trouvent les signatures autographes des évêques.

Il n'est guère nécessaire de revenir sur les circonstances qui font de ces actes des documents précieux pour les catholiques. 1. Bien qu'aucun des deux partis dont les opinions contradictoires étaient soumises à l'examen du Concile ne montrât la moindre tendance à l'arianisme, néanmoins le texte dont les évêques étaient appelés à déterminer le sens, joue un rôle important dans la controverse contre les Ariens ; nous trouvons ici plusieurs autorités nouvelles pour en fixer l'interprétation. 2. Le Concile de Constantinople pose, pour l'Eglise grecque, une règle de foi dont les principes sont identiques à ceux de l'Eglise catholique, surtout en ce qui concerne l'explication dogmatique des textes : cette règle, c'est le consentement des Pères et la parole de Dieu transmise par l'organe de la tradition. 3. Les juges appelés à faire l'application de cette règle et à statuer sur ses résultats sont les mêmes que ceux dont nous reconnaissons la compétence en pareille matière, c'est-à-dire les pasteurs de l'Eglise. 4. Le pouvoir de sanctionner les décisions dogmatiques par des censures et des peines ecclésiastiques est ici clairement réclamé et exercé.

Mais, indépendamment de l'importance qui s'attache à ces actes et de l'intérêt qu'ils présentent, leur valeur deviendra beaucoup plus grande à nos yeux, si nous considérons qu'ils

nous ont conservé un passage de saint Amphiloque, lequel se rapporte à l'un des dogmes les plus importants de la religion catholique, à l'Eucharistie. Comme cet illustre Père est moins connu que quelques-uns de ses contemporains, il sera bon de citer quelques-uns des témoignages rendus par eux à son mérite.

Saint Amphiloque était évêque d'Icône en Lycaonie, sous le règne de Théodose. Théodoret rapporte de ce saint prélat un trait qui montre son intrépidité à défendre la foi contre les hérétiques. Un jour, il s'adressa à Théodose pour le prier d'interdire les assemblées des Ariens. L'empereur trouvant cela trop rude, ne voulut pas l'accorder. L'évêque se retira sans rien dire. Revenu une autre fois avec quelques-uns de ses collègues, il rendit à Théodose tous les devoirs ordinaires sans faire attention à son fils Arcade, déclaré Auguste depuis peu. L'empereur crut qu'il n'y pensait pas et l'avertit de saluer son fils. Saint Amphiloque répliqua qu'il suffisait de rendre les honneurs à l'empereur lui-même. Théodose irrité commandait déjà qu'on le chassât de sa présence, lorsque l'évêque se tournant vers lui, dit à haute voix : « Seigneur, vous ne pouvez souffrir que l'on méprise votre fils : doutez-vous que le maître de l'univers soit moins sensible aux blasphèmes et aux outrages que l'on profère contre son fils[1] ? Parmi les épîtres de saint Basile, il y en a plusieurs qui sont adressées à saint Amphiloque ; dans l'une d'elles, il l'appelle son frère chéri et l'assure qu'il occupe dans son estime une place supérieure à celle de tous les autres[2]. Ailleurs le même Père témoigne son admiration pour la soif d'apprendre qui dévore l'évêque d'Icône, et en même temps pour l'humilité qui le porte à aller demander des connaissances à ceux dont il pourrait être le maître[3].

[1] Theod. hist. Eccl. lib. V. c. XVI. tom. III. 214. Cette anecdote et la croyance généralement répandue dans l'Église grecque, que saint Amphiloque avait été élu évêque par les anges, sont rapportées avec une foule de détails dans les actes donnés par Métaphraste. *Voir l'ouvrage du P. Combefis, p. 288 et seq.*

[2] De Spir Sanct. c. I. tom. III. p. 1. Dans le fait, ce traité est dédié par saint Basile à saint Amphiloque.

[3] Epist. CXCIX.

Saint Grégoire de Nazianze l'appelle le pontife sans tache, le message de la vérité et ses délices[1].» Saint Jérôme le place sur la même ligne que les deux Pères dont nous venons de donner les jugements, et le regarde comme égal à eux sous le rapport de la science sacrée comme sous celui de l'érudition profane[2]; il ajoute qu'il vient d'entendre la lecture de son ouvrage sur le Saint-Esprit[3].

Des éloges aussi magnifiques, venant de la part de gens qui ont eux-mêmes mérité d'être loués, doivent nécessairement exciter en nous un vif désir de savoir l'opinion de saint Amphiloque sur certains points qui ont fait de nos jours l'objet d'une ardente controverse et, bien qu'un catholique n'ait rien à redouter de la découverte d'un nouvel écrivain ecclésiastique, assuré qu'il peut être que l'ami des Grégoires, des Basiles et des Jérômes partageait indubitablement leur croyance, néanmoins il ne peut se défendre d'une certaine émotion en tournant les pages de quelque écrit inédit des Pères. Malheureusement la plupart des œuvres de saint Amphiloque ont péri. Le père Combefis qui publia ce qui en reste, avec les ouvrages de saint Méthodius et d'André de Crète[4], ne put rassembler de lui que quelques sermons, une épître en vers et quelques fragments incomplets, épars dans d'autres écrivains. Parmi ces fragments est un passage d'un sermon conservé par Théodoret[5] sur le texte même qui provoque la convocation du Concile dont nous avons parlé. Cette autorité était trop précieuse pour que le synode négligeât d'y recourir : aussi trouvons-nous le sermon de saint Amphiloque cité dans ses actes. Heureusement, ce dernier fragment va plus loin que

[1] Carm. parænet. ad Olymp. Virg. V. 102. tom. II. p. 134.

[2] Ep. LXX. Ad Maj. Orat. t. I. p. 427.

[3] De viris illust. c. CXXXIII. t. II. p. 938.

[4] SS. Patrum Amphilochii, Methodii et Andreæ Cretens. Opera omnia. Paris 1644.

[5] Ed. Combefis. 143. Cette partie du sermon se trouve dans Théodoret. Dial. I. tom. IV. p. 43.

celui qu'a donné Théodoret[1], et la portion que nous en publions aujourd'hui pour la première fois contient une expression de la plus haute importance.

Saint Amphiloque, voulant expliquer comment Jésus-Christ est à la fois égal et inférieur à son Père, cite un certain nombre d'actions de sa vie, opposées les unes aux autres et qui caractérisent les opérations de sa double nature. Voici ses propres paroles :

« Le Père est donc plus grand que celui qui va à lui, mais non pas que celui qui demeure toujours avec lui. Qu'on me permette de développer ma pensée : le Père est à la fois plus grand et égal ; il est plus grand que celui qui demande : « combien avez-vous de pains?[2] » il est égal à celui qui rassasia la multitude avec cinq pains ; il est plus grand que celui qui posa cette question : « où avez-vous mis Lazare? » égal à celui à qui une parole suffit pour ressusciter Lazare ; il est plus grand que celui qui dit : « Qui m'a touché? » égal à celui qui arrête la perte de sang d'une pauvre femme ; il est plus grand que celui qui sommeillait dans la barque, égal à celui qui apaisa la mer ; il est plus grand que celui que Pilate jugea, égal à celui qui vint soustraire le monde à la sentence portée contre lui ; il est plus grand que celui qui fut maltraité et crucifié entre deux voleurs, égal à celui qui justifia le larron repentant ; il est plus grand que celui qui fut dépouillé de ses vêtements, égal à celui qui revêt l'ame d'une robe d'innocence ; il est plus grand que celui auquel on présenta du vinaigre pour étancher sa soif, égal à *celui qui nous donne son propre sang à boire;* il est plus grand que celui dont le temple fut détruit, égal à celui qui, après la destruction de son temple, le releva lui-même ; il est plus grand que le premier, égal au second. »

[1] Pp. q. 10., mais sous le titre de sermon contre les Ariens.

[2] Par suite d'une erreur assez étrange, ce membre de phrase se trouve omis dans le texte grec ; bien qu'il existe dans la traduction latine placée un peu plus bas.

En présentant ce texte pour la première fois à l'attention des théologiens, et je puis en quelque sorte dire du public, je me permettrai de l'accompagner de quelques remarques.

1° On voit au premier abord que saint Amphiloque a réuni d'un seul côté dans son parallèle toutes les actions de notre Seigneur qui tendent à démontrer son égalité avec le Père, en prouvant sa toute-puissance. Sans doute, il existera toujours une différence immense entre les miracles de Jésus-Christ et ceux qu'ont opérés ses apôtres, en ce sens que ceux-ci ne prétendaient agir qu'en vertu de la délégation de leur maître et en invoquant la puissance de son nom, tandis que lui n'hésitait pas à s'attribuer le droit et la faculté de faire des prodiges par lui-même ; toutefois les Ariens n'auraient pas manqué de répondre au récit des miracles ordinaires, en les comparant à ceux du même genre opérés par les apôtres qui ne revendiquaient en aucune façon le caractère de la divinité. C'est pourquoi saint Amphiloque a soin de donner, par une gradation constamment ascendante, une série d'exemples qui peuvent défier toute espèce de comparaisons et démontrer que notre Seigneur est en possession de la toute-puissance. Jésus-Christ, dit le saint évêque, se montre égal à son Père, *en absolvant le monde du jugement qui a été porté contre lui, en justifiant le bon larron, et en lui accordant un pardon gratuit, en revêtant l'ame de grâce et en se ressuscitant lui-même d'entre les morts*[1]. » Ce sont là les plus fortes preuves qu'on puisse tirer de la vie adorable de notre Sauveur pour faire voir qu'il se proclamait l'égal de son Père.

2° C'est au milieu de ces miracles, tous appartenant à l'ordre le plus élevé, c'est parmi ces preuves irréfragables de la toute-puissance de notre Seigneur, que saint Amphiloque place l'institution de la divine Eucharistie : « Il (le Père) est

[1] Cet argument tiré de la Résurrection, apparaît dans toute sa force dans l'éloquent sermon de saint Amphiloque sur ce sujet. (Bibl. Patrum, p. 487). Du reste, les quelques fragments que nous possédons de lui, suffisent pour justifier ses droits au rang élevé que lui assigne saint Jérome. Son éloquence est incisive et passionnée et respire une piété à la fois tendre et ardente.

égal à *Celui qui nous donne son propre sang à boire.* » Saint Amphiloque voit donc un miracle et un miracle de la plus étonnante espèce dans le saint Sacrement. Croyait-il donc que ce fût là un simple symbole? Mais l'institution d'un symbole ne suppose pas des droits à la toute-puissance. Quiconque rassemble des disciples et fonde une école peut créer des symboles. Les Pythagoriciens en avaient aussi bien que les prêtres d'Egypte; les francs-maçons et les orangistes en ont encore de nos jours; cependant, dans tout cela, il n'y a pas l'ombre d'un miracle. Le signe de la croix est sans doute un symbole précieux et vivant de la passion de notre Sauveur; toutefois quiconque l'a institué n'a pas voulu prouver par là qu'il était égal au Père. Ce n'est que parce qu'il soutient la présence du sang de Jésus-Christ sur l'autel, que le grand et saint docteur donne de la consistance et un sens à son raisonnement.

3° Saint Amphiloque se sert de ces mots τὸ οἰκεῖον αἷμα, *son propre sang*. C'est bien là le sens qu'il veut attribuer à cette expression, et ce qui le prouve c'est que, dans un autre membre de la même phrase, il dit : « Egal à celui qui ressuscita son propre temple, » c'est-à-dire son corps, τὸν οἰκεῖον ἐγείραντος ναόν. Ici la force de l'argument repose presque tout entière sur le mot οἰκεῖον, le miracle consiste en ce que Jésus-Christ ressuscite *son propre corps;* l'analogie ne donne-t-elle pas la même importance à l'adjectif dans le membre de phrase qui nous occupe, et le miracle ne consiste-t-il pas en ce qu'il nous *donne son propre sang à boire?* Ce raisonnement détruit de fond en comble la doctrine des protestants.

4° Ce qui rend l'argumentation de saint Amphiloque plus frappante encore, c'est la tournure particulière de sa phrase. En effet, dans tout le cours de ce passage, il ne dit pas que Jésus-Christ est égal au Père, mais que le Père est égal à Jésus-Christ. Il est vrai que la nécessité de se conformer à la construction primitive du texte sacré, « *le Père est plus grand*, » a probablement conduit le saint évêque à adopter cette forme peu ordinaire pour établir simplement l'égalité

parfaite des deux personnes divines. Toutefois, on ne saurait nier qu'elle donne une plus grande énergie à son raisonnement, en même temps qu'elle l'oblige à redoubler de vigilance afin de n'apporter que des arguments solides et concluants à l'appui de sa thèse.

5° Mais il me reste une importante remarque à faire sur ce texte. Si quelqu'un de mes lecteurs se réfère au passage de saint Amphiloque dans la publication de monseigneur Maï, il découvrira au premier coup d'œil que ma traduction diffère de celle que le savant bibliothécaire du Vatican a donnée du passage que nous venons de commenter. Or, comme ma version est sans contredit plus faible et que je semble avoir abandonné la forte position théologique qu'il avait prise, je dois à la vérité et à moi-même de justifier la manière dont j'ai rendu l'expression de saint Amphiloque. Voici les paroles de son texte : ἴσος τοῦ τὸ οἰκεῖον οἰνοχοοῦντος αἷμα. Le savant éditeur a traduit ces mots de la manière suivante : « *Æqualis ei qui proprium sanguinem ex vino facit*, » puis il a ajouté dans une note, que nous trouvons là un précieux témoignage en faveur de la transsubstantiation. Sans doute cela est vrai jusqu'à un certain point, mais non de la manière que sa version le suppose, car elle indique clairement un changement. Ce n'est pas par suite d'un désir chagrin de trouver à redire que je vais entrer dans des détails philologiques, ce n'est même pas parce que je crois qu'il vaut mieux qu'une critique de ce genre vienne d'un ami que d'un ennemi : ce qui m'y pousse, c'est en partie l'amour de la vérité, et en partie la crainte qu'un de nos adversaires, tombant dans une erreur analogue à celle de l'éditeur, mais dans un esprit bien différent du sien, ne prétende que la composition du verbe en change la signification et que οἰνοχοεῖν implique l'idée de la présence du vin dans l'Eucharistie.

Il est incontestable que ce verbe, dans son acception primitive, signifie *verser* ou *servir du vin*. Homère et d'autres écrivains anciens l'emploient dans ce sens (le seul, par paren-

thèse, qu'on trouve dans les lexiques), comme dans le passage suivant de l'Odyssée (ϑ' 233.)

Κελευσέ τε οἰνοχοῆσαι [1].

Mais il n'est pas moins certain que ce terme prit dans la suite une signification plus générale, et fut employé simplement dans le sens de *propinare*, *donner à boire dans un festin*. C'est ainsi que nous trouvons dans le même poète :

Αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλοισι Θεοῖς ἐνδέξια πασιν
Οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ [2].

Et encore, dans le quatrième chant :

Μετα δὲ σφισι πότνια Ἥβη
Νέκταρ ἐωνόχοει [3]

Le commentaire d'Eustathe sur ces différents passages décidera la question. Au sujet du premier il s'exprime ainsi : « Vous saurez que οἰνοχόειν, à proprement parler, ne se dit pas du nectar, mais seulement du vin ; toutefois, on l'applique aussi *par nécessité* au nectar, comme nous aurons l'occasion de le voir dans le troisième chant, *par la raison que le poète n'avait pas de terme plus relevé à sa disposition, pour rendre sa pensée*. Il existe du reste d'autres expressions tout à fait analogues, comme celle-ci : ἐχειρονόμησε τοῖς σκέλεσι [4]. » C'est probablement par erreur que le célèbre grammairien nous

[1] Voir aussi l'Odyssée ο' 322 ; et l'Iliade β' 127. [2] Il. α' 597. [3] Ib. δ' 3.

[4] Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ οἰνοχοεῖν οὐ κυριολεκτεῖται ἐπὶ τοῦ νέκταρος, ἀλλὰ πάντως ἐπὶ τοῦ οἴνου τέθειται δὲ κατ' ἀνάγκην καὶ ἐπὶ νέκταρος, ὡς καὶ ἐν τῇ γ' ῥαψῳδίᾳ φανήσεται, διὰ τὸ μὴ εὐπορεῖν τὸν Ποιητὴν σεμνοτέρας συμποσιακῆς λέξεως. Εἰσὶ δὲ καὶ ἕτερά τινα τοιαῦτα, οἷον καὶ τὸ ἐχειρονόμησε σκέλεσι. Comm. t. I. p. 302. Il poursuit son commentaire en faisant observer que le nectar étant une nourriture liquide, on peut parfaitement lui appliquer le mot οἰνοχοεῖσθαι. — Autres exemples de constructions analogues τὰ τείχη οἰκοδομησαμένων (Thuc. hist. lib. VII.) — πολιορκεῖν τὸ φρούριον (Dionys. Hal. Ant. lib. IX. c. XVIII.)

renvoie au troisième chant : il veut sans doute parler du commentaire qu'il donne au sujet du mot οἰνοχοεῖν dans le passage que j'ai extrait du quatrième chant, car, dans ses remarques sur le troisième, on ne trouve pas même une allusion à cette expression. Voici ses propres termes : « Voyez quelle fausse application il fait du verbe οἰνοχοεῖν au nectar, ainsi que nous l'avons expliqué plus longuement dans notre commentaire sur le premier livre ; il s'en sert ici comme d'un simple terme de table, et sa phrase équivaut à celle-ci : *il lui donna à boire du nectar, comme si c'eût été du vin* [1].

Nous possédons un autre passage qui confirme les observations précédentes, c'est une strophe de Sapho, conservée par Athénée. En parlant des dieux dont la boisson n'était certes pas du vin, elle dit :

Καδδ' ἀμβροσίας μὲν κρατὴρ ἐκέκρατο
Ἑρμᾶς δὲ ἔλων ὄλπιν θεοῖς οἰνοχόησε [2].

Rien n'est plus loin de mon désir que de me lancer dans la controverse critique et philologique à laquelle ces vers peuvent donner naissance. Toutefois je dois remarquer : 1° que l'ambroisie signifie ici la *boisson* des dieux ou le nectar. Athénée lui-même cite ailleurs cette strophe, pour prouver que le mot ambroisie s'emploie pour désigner le breuvage des dieux, de même qu'Anaxandride et Alemase ont eu recours à celui de nectar pour indiquer leur nourriture [3]. De là vient que Suidas dit : νέκταρ καὶ τὸ βρῶμα τῶν θεῶν [4] ; 2° qu'on ne pouvait songer à présenter comme une difficulté l'emploi du mot étrange ἔρπιν, substitué dans une autre citation à ὄλπιν, et que Casaubon désirait introduire ici. Rien ne saurait être plus vrai que ce qu'il prouve d'après les témoignages d'Eustathe et de Lycophron, c'est-à-dire, que ἔρπος ou plutôt ΕΡΠ, comme l'écrivent les Cophtes, signifiait en égyptien

[1] Tom. III. (p. 962).
[2] Deipnosaph. X.
[3] Epit. lib. II. t. I. 148.
[4] Tom. II. p. 605. Ed. Kust.

du vin. En effet, Champollion et Rosellini l'ont retrouvé dans des hiéroglyphes [1]. Toutefois, même en admettant ce point sur lequel l'érudit Schweighauser ne semble pas concevoir l'ombre d'un doute, le raisonnement du savant critique, paraît aboutir à cette conclusion que ὄλπιν et non ἔρπιν est incontestablement la leçon véritable ; de sorte que le passage de l'Epitome sur le second livre doit être corrigé d'après la citation, faite dans le dixième [2]. Ainsi toute idée de *vin* disparaît du texte. Assurément, il serait superflu de prouver que le breuvage de l'Olympe n'avait rien de commun avec le jus de la treille.

Ces citations et en particulier les témoignages exprès d'Eustathe, suffiront pour établir le sens de *donner à boire* que j'ai attribué au verbe οἰνοχοεῖν, surtout lorsqu'il s'agit d'une circonstance solennelle, ainsi que faisait l'οἰνόχοος dans un festin. Comme Eustathe le remarque à l'égard d'Homère, saint Amphiloque ne pouvait se servir d'un mot plus relevé pour exprimer le breuvage à la fois redoutable et sacré que notre Seigneur nous présente sur l'autel. En même temps, toute idée qui tendrait à faire supposer l'existence du vin dans le calice est écartée ; du moins, nul protestant ne pourrait se prévaloir, dans une controverse, du verbe dont saint Amphiloque a fait choix, pour prétendre que l'évêque d'Icône a voulu indiquer par là, que le vin est encore présent sur l'autel après la consécration.

[1] Champollion, lettres à M. le duc de Blacas, relatives au Musée royal de Turin. Prem. lett. p. 37. Il parle de certains flacons représentés sur des monuments égyptiens et peints en rouge jusqu'à une hauteur donnée pour figurer la liqueur. Dans une prière que Rosellini suppose adressée à Arthur et qui se trouve sur un monument funéraire dans la galerie de Florence, la déesse est suppliée de donner au défunt du vin, du lait, etc .. Ces deux breuvages sont représentés par des vases entourés d'hiéroglyphes qui en indiquent respectivement le contenu. Autour du premier flacon on remarque la *plume*, la *bouche* et le *carré*, signes phonétiques des lettres ΕΡΠ.

[2] Cet argument repose surtout sur l'emploi du participe ἕλων, *capiens*, qui exige après lui le nom d'un vase quelconque, comme ὄλπιν, et non d'une liqueur, laquelle devait être précédée du participe ἀρὺων, *hauriens*, ou de quelque mot semblable. Animadversiones in Athen. Argentor. 1804. v. 375.

DES

ÉCRITS DE SAINT ÉPHREM.

DES

ÉCRITS DE SAINT ÉPHREM[1].

Saint Ephrem nous offre un exemple d'un phénomène qui n'est pas rare dans l'histoire de la littérature[2]. Comme Moïse chez les Hébreux, Homère chez les Grecs, Mahomet en Arabie, Chancer en Angleterre, Dante et Boccace en Italie, saint Ephrem est à la fois le plus ancien et le plus pur des écrivains syriaques dont les œuvres soient venues jusqu'à nous. Il florissait à la fin du troisième siècle de l'ère chrétienne, et dès ce temps la langue et les connaissances de son pays ont été à jamais fixées : ses écrits ont été considérés comme des modèles d'élégance par tous les auteurs qui sont venus après lui. On regrette qu'il nous reste si peu de fragments des écrivains qui l'ont précédé, car on aimerait à voir par quelles phases successives la langue syriaque a passé avant d'arriver à ce degré d'élégance et de perfection où saint Ephrem l'a portée. Il a reçu de ses compatriotes les titres les plus pompeux : c'est ainsi qu'il est successivement appelé par eux le *prophète des Syriens*, la *harpe du Saint-Esprit*, la *bouche éloquente*, la

[1] Extrait du *Catholic Magazine*, tom. V.

[2] Les œuvres complètes de ce Père de l'Église, tant en Grec qu'en Syriaque, ont été publiées pour la première fois en six volumes in-folio, par P. Ambarach (Benedictus), jésuite maronite; Rome 1737-46.

colonne de l'Eglise. On l'a appelé aussi le Chrysostôme syriaque. Peut-être nos lecteurs trouveront-ils quelque intérêt à apprendre ce qui lui a valu ces titres honorables. Sans doute ils peuvent lire sa vie dans le recueil d'Alban Butler ; mais les extraits de ses écrits qui s'y trouvent ne donnent qu'une faible idée des mouvements admirables et souvent sublimes d'éloquence *poétique* qui éclatent à chaque instant dans ses œuvres. Nous avons dit des mouvements d'éloquence *poétique* : ce mot semble demander une explication. En effet, quelque étrange que puisse paraître une telle circonstance, on désigne communément sous le nom de *sermons de saint Ephrem* un recueil de compositions en vers dont il est l'auteur.

Les premiers qui, dans l'Eglise de Syrie, revêtirent des charmes séduisants de la versification, les sévères arguments de la polémique et de la doctrine, furent les célèbres gnostiques Bardesanes et son fils Harmonius[1]. Ce sont ces hérésiarques et leurs sectateurs que les écrits de saint Ephrem ont surtout pour objet de combattre ; il s'est voué tout entier à la réfutation de leurs erreurs, aussi peut-on retrouver épars dans ses œuvres le système complet de leurs doctrines. Nous avions, il y a quelques années, l'intention d'entreprendre cette tâche, mais nous y renonçâmes en lisant le traité rempli d'érudition et d'intérêt que M. Auguste Halm a écrit à ce sujet[2]. Saint Ephrem, voyant que le poison des paroles de ces hommes fourbes s'insinuait plus facilement et plus profondément sous ces formes séduisantes dans l'esprit des hommes, résolut d'employer les mêmes armes pour les combattre. En conséquence, il composa toutes ses réfutations en vers, tantôt se servant du même rhythme que Bardesanes, lequel était la mesure pentesyllabique[3], tantôt et plus souvent ayant re-

[1] Voir S. Ephr. opp. t. II. p. 558 ; et ses actes placés en tête du 2e vol. p. 51.

[2] Bardesanes gnosticus syrorum, primus hymnologus. Lip. 1819.

[3] Nous possédons 17 discours de saint Éphrem, écrits dans ce rhythme, parmi ceux contre les *chercheurs*.

cours au vers de sept syllabes qui est généralement appelé par les écrivains syriaques *la mesure de saint Ephrem* [1]. On a révoqué en doute que ces discours aient jamais été prononcés devant le peuple, mais on peut en extraire des passages qui prouvent qu'ils l'ont été. Assurément, à l'aspect de ces riches allégories, qui, semblables à un splendide panorama, se déroulent aux regards du lecteur, et où l'œil tantôt s'égare sur une longue suite d'images qui se lient les unes aux autres et tantôt se trouve soudain arrêté par quelque transition brusque et inattendue ; en présence de ces figures hardies, de ce choix d'expressions élevées, de ces raisonnements serrés et concis, on a quelque difficulté à croire que tant de beautés s'adressassent à un auditoire populaire. Toutefois, il ne faudrait pas oublier que les temps et les climats où nous vivons, que la langue que nous parlons, que l'ordre de choses et d'idées auquel nous appartenons nous placent dans des conditions totalement différentes de celles où se trouvait saint Ephrem. Puis nous devrions nous rappeler aussi qu'en Orient, ainsi que l'a très-judicieusement remarqué un écrivain, l'éloquence n'avait point élevé de barrière entre son domaine et celui de la poésie[2], ainsi que cela a eu lieu dans les régions occidentales. Du reste, nous possédons d'autres morceaux d'éloquence en vers, outre ceux de saint Éphrem, et rien ne nous empêche de croire qu'ils ont été prononcés de vive voix. Ces sortes de discours sont désignés en syriaque sous le nom de *Mimre*.

Parmi les hérétiques que ce grand homme attaqua avec le plus de zèle, était une secte des aétiens ou eunomiens qu'il appelle *Botzooie*, c'est-à-dire les *chercheurs*, parce que ces hommes prétendaient s'enfoncer dans les mystères de la foi, et, à l'aide de la raison seule, les approfondir et les com-

[1] Cette remarque se trouve placée en tête d'un grand nombre de poèmes manuscrits. C'est ainsi que dans la collection du Vatican (Syr. CLIII), se trouve un poème anonyme sur les sept climats (*B'nisho d'mor Ephrem*), c'est-à-dire dans la mesure de saint Éphrem.

[2] Michaelis, dans sa préface aux *Prælectiones* de Lowth, réimprimée dans l'édition d'Oxford, 1810, vol. II.

prendre. Il composa contre ces sectaires quatre-vingt-sept sermons dont les sept derniers sont communément appelés *sur la Perle*, c'est-à-dire sur la foi, laquelle est allégoriquement désignée sous cet emblème. Nous offrons à nos lecteurs la traduction du premier d'entre eux faite sur le texte original : en effet, la version latine de ces discours est souvent défectueuse, par suite du style concis et obscur dans lequel ils sont écrits. On trouvera plus d'une expression que nous avons dû paraphraser, sous peine de n'être pas compris : ce qui a naturellement affaibli la force de l'original.

Premier sermon de saint Ephrem sur la Perle.

« Un jour, mes frères, une perle vint en ma possession. J'y vis des emblèmes admirables, des images et des types de la majesté divine : elle renfermait aussi une fontaine à laquelle je vins m'abreuver des mystères du Fils de Dieu. Je la plaçai sur la paume de ma main, mes frères, afin de mieux satisfaire ma curiosité. Je l'examinai d'un côté, mais elle avait des faces sur tous les côtés, image du Fils de Dieu qui est incompréhensible, parce qu'il est toute lumière. Dans cette limpidité, je contemplais cet être rempli d'une ineffable sérénité dont rien ne saurait troubler la paix; la pureté de cette perle précieuse figurait à mes yeux le type mystérieux du corps de notre Seigneur, et dans son indivisibilité, je voyais la vérité indivisible. Je pouvais y découvrir cette fille sans tache de la vérité, l'Eglise au milieu de laquelle était le Fils et celle qui l'a porté, celle qui a pour figure le nuage (d'Elie), pour emblème les cieux, et du sein de laquelle est sortie l'admirable splendeur du Fils de Dieu. Là, je vis représentés les trophées des victoires et des conquêtes du Rédempteur; là, j'aperçus son influence et ses bienfaits cachés ou manifestes.

» J'attachai plus de prix à cette perle que si elle eût été l'arche d'alliance, et je demeurai comme absorbé dans mon admiration. J'y vis des berceaux de verdure sans ombre, car c'était un torrent de lumière; j'entendis des sons qu'aucune

langue ne formait, des paroles mystérieuses que nulles lèvres n'articulaient, une lyre muette qui, bien que sans voix, rendait des notes harmonieuses. — Comparée à ces sons, la trompette n'a point d'éclat et le tonnerre n'est qu'un murmure! « Ne sois point téméraire! Laisse ce qui est caché, tiens-toi à ce qui a été révélé! » Je vis encore la pluie au milieu de la sérénité, et il y avait aussi là une fontaine, alimentée par les eaux du ciel, où mon oreille vint puiser l'interprétation de bien des choses cachées. Et, de même que la manne, par la variété de ses saveurs, tenait lieu au peuple d'Israël de toute autre nourriture, ainsi cette perle remplaçait pour moi la lecture des livres et les explications que j'aurais pu y trouver. Et quand je venais à demander s'il restait encore d'autres mystères, elle n'avait point de bouche pour se faire entendre de moi, point d'oreilles pour m'écouter, point de sens à l'aide desquels elle me communiquât des idées nouvelles.

» Enfin elle m'adressa la parole et me dit : je suis une fille de la mer immense et du fond, de cet Océan d'où je suis sortie vient le précieux trésor de mystères qui est renfermé dans mon sein. Sonde la mer, mais ne cherche point à sonder le maître de la mer. J'ai vu les plongeurs qui sont venus me chercher remplis de crainte : avec quelle rapidité ils s'élançaient des profondeurs de la mer pour regagner le rivage! Ils ne pouvaient demeurer sous l'eau, même quelques instants ; qui pourrait persévérer à sonder les abîmes de la divinité?

» Le Fils de Dieu est un océan dont les vagues sont chargées de bienfaits, mais elles sont aussi remplies de danger. N'avez-vous jamais vu les flots de la mer briser l'esquif qui lutte contre eux? Mais s'il se laisse aller au gré des ondes et ne leur oppose point de résistance, il est sauvé, n'est-il pas vrai? Les Egyptiens furent noyés dans la mer, bien qu'ils n'en eussent pas scruté les abîmes, et, sans s'être livrés à des investigations de cette nature, les Hébreux furent engloutis presque sur la terre ferme. Où donc serez-vous en sécurité? De la même manière encore, les Sodomites furent dévorés

par les flammes, comment donc résisterez-vous[1] ? En entendant les gémissements (des Egyptiens), les poissons de la mer et le Léviathan lui-même furent émus. Oui, il faut que vous ayez des cœurs de pierre, pour pouvoir oublier ces choses après les avoir lues. Tremblez ; un terrible danger est suspendu sur vos têtes, car la justice a été trop longtemps silencieuse.

» La curiosité se mêle à votre reconnaissance : laquelle des deux prévaudra (auprès de Dieu)? L'encens des louanges et la fumée des vaines disputes s'échappent en même temps de nos lèvres et montent vers Dieu : laquelle de ces deux choses attirera son attention? Les prières et des questions indiscrètes sortent de la même bouche : de quel côté se tournera-t-il? En effet, pendant trois jours Jonas est demeuré dans l'abîme, et les monstres qui l'habitent étaient émus (et disaient) : « Qui fuira devant Dieu? » Jonas a cherché à fuir devant lui, et vous osez vous obstiner à vouloir le scruter? »

Saint Ephrem n'était guère moins admiré dans l'Eglise grecque que dans son pays. Il était uni au grand saint Basile par les liens de la plus étroite amitié, et nous possédons un discours de saint Grégoire de Nysse rempli des éloges les plus pompeux en l'honneur du grand orateur syriaque. Il n'est donc point étonnant que ses écrits aient été traduits de bonne heure en langue grecque. La collection de ses œuvres éditée par J. Assemani, comprend trois volumes in-folio de ses traductions ; et c'est de là principalement qu'on a extrait les morceaux qui ont été traduits en langue moderne. Dans le troisième volume de cette version grecque se trouvent plusieurs prières aussi remarquables par la ferveur des sentiments que par les expressions de dévotion qu'elles renferment. Sous ce rapport les plus remarquables, sans comparaison, sont celles

[1] Notre saint choisit des exemples de jugements exercés par Dieu à l'aide des différents éléments, pour faire voir qu'il n'y a de sécurité nulle part pour les ennemis du Seigneur. Puis il revient sur l'exemple des Egyptiens dont il avait parlé dès le début.

qui sont adressées à la sainte Vierge. Si, de nos jours, les protestants ont torturé les livres de prières catholiques pour prouver que nous rendons des honneurs divins à cette Reine des Saints; si, dans les plus innocentes expressions, que tout le monde comprend, ils ont trouvé des arguments plausibles contre nous, il est fort à craindre que le saint dont Grégoire de Nysse a fait un panégyrique si éclatant, ne porte avec nous le poids de l'anathème de nos critiques modernes. En effet, il va beaucoup plus loin que nous, et se sert, dans les supplications qu'il adresse à Marie, d'expressions que nul catholique n'oserait formuler aujourd'hui. Comme nous avons déjà été accusés par un auteur grave[1] et dans un ouvrage sérieux d'avoir falsifié les doctrines de l'Eglise syriaque pour justifier les nôtres (accusation du reste à laquelle nous nous proposons de répondre dans un temps plus opportun), nous allons traduire quelques expressions empruntées à l'une de ces prières pour prouver ce que nous avons avancé. Elle débute ainsi : « C'est en vous, notre patronne et notre *médiatrice* auprès de Dieu qui est né de vous[2], que la race humaine met toute sa joie; elle attend tout de votre protection; en vous seule elle trouve son refuge; par vous seule elle espère être défendue, parce que vous avez pleine confiance dans le Seigneur. Voici que moi aussi je viens à vous, avec une ame fervente, car je n'ai point le courage d'approcher de votre Fils, et j'implore votre intercession (μεσιτειας) pour obtenir mon salut. Ne méprisez donc point votre serviteur qui met toute son espérance en vous, après Dieu; ne le rejetez pas, environné qu'il est de périls et accablé de nombreuses souffrances; ô vous qui êtes compatissante et la mère du Dieu de miséricorde, ayez pitié de votre serviteur, délivrez-moi d'une fatale concupiscence. » Dans le cours de cette prière la très-sainte Vierge est tour-

[1] Allusion à une note du savant professeur Lee, dans ses prolégomènes à la Bible Polyglotte de Bagster.

[2] Μεσιτην πρὸς τὸν ἐκ σοῦ τεχθέντα Θεον. Cette prière se trouve dans ses œuvres grecques, tom. III. p. 532.

à tour appelée « la précieuse vision du prophète, l'accomplissement évident de toutes les prophéties, la bouche éloquente des apôtres, la force des rois, la gloire du sacerdoce, celle par qui les péchés sont pardonnés, celle qui nous rend propice le juge équitable, qui relève ceux qui sont tombés, qui nous rachète de nos péchés... » Dans une autre prière, nous trouvons les paroles suivantes toujours adressées à la glorieuse Vierge[1]. « Après la sainte Trinité, (vous êtes) la maîtresse de tout, après le paraclet un autre paraclet, après le médiateur la médiatrice du monde entier. » Certes, en voilà assez pour prouver que si cette gloire de l'Eglise syriaque, l'ami du grand saint Basile, avait vécu de notre temps, il n'aurait pas été admis à exercer dans l'Eglise anglicane les fonctions de son ordre (il était diacre et ne fut jamais promu au sacerdoce), et s'il avait voulu les remplir, il lui aurait fallu se retirer dans une humble chapelle, parmi des hommes qui ne craignent point, pour accomplir une sainte prophétie, de faire précéder du titre de bienheureuse le nom de la Mère de Dieu, et de lui adresser des prières et des supplications, sans croire qu'ils s'exposent par là à offenser son Fils.

Nous pourrions nous étendre longuement sur les commentaires de saint Ephrem; mais peut-être aux yeux de beaucoup de personnes un tel sujet n'aurait-il qu'un médiocre intérêt. Quant à leur valeur dans des questions de critique, en ce qui concerne la version syriaque, le lecteur pourra consulter avec fruit un curieux et savant essai par César Langerke[2], essai du reste que nous n'approuvons pas sans réserve. Lorsque nous avons examiné ces commentaires, nous avons remarqué dans l'interprétation elle-même et dans la langue une variété de style qui trahissait souvent une époque postérieure, et nous avons volontiers attribué les morceaux de ce genre à Jacques d'Edesse. Toutefois, pour plus de certitude, nous avons con-

[1] Η μετὰ τὴν Τριάδα παντῶν δέσποινα, ἡ μετὰ τὸν Παράκλητον ἄλλος Παράκλετος, καὶ μετὰ τὸν Μεσίτην μεσίτης κοσμοῦ παντὸς. P. 528.

[2] Commentatio critica de Ephræmo Syro SS. interprete. Halis, Sax. 1828.

sulté le manuscrit sur lequel l'édition romaine a été faite, et là nous avons vu nos conjectures se vérifier, car certains morceaux qui étaient imprimés sous le nom de saint Ephrem appartiennent en réalité à l'autre écrivain que nous avons nommé. Mais ces considérations nous entraîneraient dans des recherches qui n'entrent point dans notre plan.

LE

FORUM ROMAIN.

LE

FORUM ROMAIN[1].

Quiconque a lu l'histoire romaine, a dû se transporter par l'imagination dans le Forum de la ville éternelle. Chaque lecteur l'aura sans doute reconstruit d'après les idées de magnificence qu'il s'est faites ; mais on trouvera que la plupart s'accordent à donner à ses traits principaux un aspect à peu près identique. Le Capitole, sanctuaire vénéré et forteresse inexpugnable, couronné de ses temples somptueux, dominera la vaste plaine qui s'étend à ses pieds ; d'un côté, on verra monter le long de ses flancs la route par laquelle la foule des citoyens arrive au sommet ; de l'autre côté, il lèvera son front hérissé et sombre, au milieu des précipices béants de la roche Tarpéienne. La voie sacrée, avec sa bordure de temples et de basiliques, nous apparaîtra tantôt couverte d'une multitude immense et tout étincelante des splendeurs d'un triomphe militaire : tantôt presque déserte et devenue le théâtre de la scène comique entre Horace et son fâcheux. Ici, nous nous imaginons les Rostres avec Gracchus ou Cicéron, haranguant une multitude avide de recueillir leur parole ; là, le sénat ou les pères conscrits délibèrent avec plus de calme. Mais en dehors de ces édifices principaux que nous éparpillons

[1] Extrait de la *Revue de Dublin*, 1838.

au hasard, nous nous inquiétons médiocrement de remplir l'espace immense que le Forum devait comprendre et d'assigner une place aux nombreux objets dont la lecture des auteurs classiques nous a révélé l'existence sur l'emplacement même et aux environs de ce quartier fameux. Ce n'est point ainsi que pense l'antiquaire romain, à qui ces lieux intéressants, changeant tous les jours de face sous les efforts lents et sûrs de la pelle et de la pioche, fournissent d'abondants matériaux pour des études sérieuses, à la suite desquelles il peut exactement rendre aux choses leur place et leur nom. C'est là une sorte d'agriculture à peu près inconnue hors du territoire de la ville éternelle, du sein de laquelle on voit s'élever tous les ans une moisson nouvelle de basiliques et de temples, de colonnes et de piédestaux, enfin, ce qui est plus certain encore, de théories et de controverses.

Les révolutions dont le Forum fut jadis le théâtre, n'étaient rien, comparées à celles qui s'y accomplissent tous les jours. Dans les temps anciens, les sénateurs et les tribuns pouvaient passer d'un côté à l'autre, mais assurément on ne vit jamais les temples faire de semblables tours de force ; qu'un candidat cherchât à supplanter un fonctionnaire quelconque et y réussît, rien de plus naturel, mais on aurait de la peine à croire qu'un monument massif ait agi avec aussi peu de cérémonie à l'égard d'un autre objet fait comme lui de briques et de ciment ; nous nous figurons facilement une faction en repoussant une autre et même la chassant de l'enceinte sacrée, mais notre imagination ne va pas jusqu'à voir un portique faisant déguerpir toute une colonnade de l'emplacement qu'elle occupait depuis des siècles ; enfin, il n'est point impossible qu'un ardent patriote ait couvert de honte en public quelque turbulent démagogue, mais nous pouvons être certain, que jamais les anciens ne virent la façade d'un édifice en regarder une autre fixement, jusqu'à ce que celle-ci s'enfuît devant sa rivale. Telles sont cependant les singulières évolutions dont nous avons été témoins parmi les monuments du Forum romain, évolutions assez heureusement comparées par feu

W. Gell à des contredanses, dans lesquelles les temples gambadent, les monuments exécutent des chassés-croisés et les colonnes font la chaîne des dames. Rien, selon nous, ne serait plus de nature à porter atteinte à l'autorité paternelle, que ce qui arriverait dans le cas où un père de famille qui aurait visité Rome, il y a seulement vingt ans, voudrait tirer de la poussière le journal de son voyage et les notes qu'il avait prises d'après les meilleurs guides de l'époque, pour aller montrer en personne à ses enfants les merveilles de l'ancienne Rome. Ne voyez-vous pas d'ici cette jeunesse peu respectueuse éclater de rire à la barbe de son vénérable mentor, et se moquer de ses antiques notions d'antiquité? Il les mène d'abord à l'Église d'Aracœli sur le Capitole : et, leur disant d'une voix tremblante d'émotion, que c'est là où s'élevait jadis le temple de Jupiter Capitolin, il s'efforce de monter leur esprit au degré d'enthousiasme voulu. Mais les fripons ont trouvé dans *leur guide*, à eux, que depuis le dernier voyage du digne auteur de leurs jours, ledit temple a tout doucement traversé la plaine qui couronne la colline, et est venu se placer à l'autre extrémité, à l'endroit même où, par une heureuse coïncidence, l'institut archéologique a établi son siége. Il descend dans le Forum et montre du doigt trois colonnes d'une beauté remarquable, formant l'angle d'un portique au pied du Capitole. Depuis un temps immémorial tout le monde a vu dans ces colonnes une partie du temple de Jupiter tonnant (Plan. n° 4). Mais tout le monde s'est trompé, car maintenant on les considère comme appartenant au temple de Saturne. A peu de distance de là, s'élèvent huit autres colonnes. Il y a vingt ans, il n'est personne qui n'eût parié volontiers qu'elles soutenaient autrefois le temple de la Concorde, célèbre pour avoir retenti de l'indignation éloquente de Cicéron. Mais, hélas! depuis vingt ans, cet édifice a subi bien des transformations. D'abord, Nibby en a fait le temple de la Fortune, puis Fea celui de Juno Moneta ; plus tard Piale l'a attribué à Vespasien, ensuite Canino l'a passé à Saturne, jusqu'à ce qu'enfin Bunsen l'ait rendu à Vespasien auquel il appartient jusqu'à nouvel ordre (17). Le

héros d'une pantomime de Noel ne change pas plus souvent d'état et de costume. Un peu plus loin, l'on rencontre trois autres colonnes qui supportent des fragments d'entablement dont on admire à juste titre l'élégance et la beauté. Tous les antiquaires, à l'exception de Nardini et de Piranesi, ont voulu que ces débris fussent les ruines du temple de Jupiter Stator, et cette opinion a longtemps prévalu jusqu'à ce que Nibby, en 1819, reportât les colonnes en question à la Græcostasis ou salle pour la réception des ambassadeurs; puis en 1827, vint Fea qui les plaça dans le temple de Castor et Pollux; en 1834, Canina les érigea dans la basilique Julienne; M. de Bunsen, en 1835, les rendit aux Dioscures; mais l'année suivante, il les leur retira pour en faire hommage à Minerva Chalcidici (33). Il semblerait qu'un monument aussi vaste et aussi solidement établi, que le temple de la Paix dût échapper à de pareilles vicissitudes, mais lui aussi, dans ces derniers temps, a subi ses métamorphoses. Parmi les modernes, Nibby fut le premier qui osa porter les mains sur cet édifice sacré, et d'un temple il en fit une cour de justice, sous le nom de basilique de Constantin; Piale, en 1832, l'appela le vestibule de Néron, Canino le restitua à Constantin; mais nous croyons qu'il deviendra bientôt le *Forum Pacis* (56).

Ces quelques exemples suffiront pour convaincre nos lecteurs qu'il est aussi difficile d'être au courant des découvertes des archéologues romains, que de suivre les applications et les développements de la machine à vapeur. Pour peu que vous ayez perdu le Forum de vue pendant cinq ans, vos études se trouvent rejetées considérablement en arrière, et vous êtes obligé de tout recommencer. Si vous prétendez qu'à votre dernier voyage à Rome, lequel a eu lieu il y a trois ans peut-être, la Græcostasis qu'aujourd'hui vous revoyez à droite était alors sur la gauche du Forum, votre Cicerone vous répondra comme Sganarelle à celui qui s'étonnait du léger changement qu'il avait fait subir à la place du cœur : « Oui, cela était aussi autrefois, mais nous avons changé tout cela. » Mais que diront des voyageurs de date plus récente,

quand nous leur aurons appris qu'ils courent de grands risques de perdre le Forum tout entier, lequel menace de se transporter ailleurs, abandonnant les monuments, qui passaient généralement pour lui appartenir, à quelque nouvel occupant. En effet, le professeur Nibby vient, dit-on, d'établir une théorie en vertu de laquelle il prétend que le *Forum romanum* n'a jamais existé à l'endroit où nous le plaçons actuellement, mais qu'il s'étendait entre le Capitole et le Palatin, dans la direction qu'indiquent sur notre plan les bâtiments marqués 18, 29 et 54. Comme les granges qui couvrent actuellement ce terrain viennent d'être achetées par le gouvernement, avec l'objet avoué de continuer les fouilles dans cette direction, il sera facile de mettre à l'épreuve cette nouvelle théorie. Si elle se vérifie, tous ceux qui auront pris plaisir à flatter leur imagination en évoquant devant elle les souvenirs de ce qu'ils croyaient être le Forum, devront, ou revenir à Rome pour recommencer leurs observations sur nouveaux frais, ou renoncer au plus cher privilége des voyageurs et garder le silence.

Mais comment expliquer ces étonnants changements de systèmes et d'opinions? — *Les fouilles* : voilà le mot de l'énigme. A Rome ce mot fournit un thème aux plus graves discussions comme aux conversations légères de l'après-dînée ; il indique le but des promenades à pied ou en voiture ; il offre un fond qu'on peut exploiter en commun ou prendre pour objet d'une industrie individuelle. Rien ne saurait se faire à Rome sans fouilles : elles sont devenues une manie universelle. Les enfants anglais y apprennent bientôt à fouiller le sol avec leurs petites cannes, pour en tirer des morceaux de marbre et des fragments de mosaïque. Leurs parents achètent un tombeau étrusque qui n'a pas encore été ouvert, comme ils achèteraient chez eux une feuillette de vin ; seulement ils ont des chances de trouver le susdit tombeau complétement vide. De nobles lords paient en un mois le fermage de trois ou quatre années pour un coin de terre qui a été retourné vingt fois. Cela leur procure l'inestimable

satisfaction de voir remplir tous les jours plusieurs tombereaux de briques ; depuis un siècle ou deux les statues qu'ils cherchent ont été transportées au musée.

Toutefois, il y a des fouilles qui ont une utilité réelle ; ce sont celles qui sont entreprises par le gouvernement, non dans l'espérance de trouver des œuvres d'art, mais dans l'intention de refaire le plan de l'ancienne Rome, en particulier du Forum. Jetons d'abord un regard sur la manière dont se poursuivent ces opérations. Les ouvriers qu'on y emploie sont des gens vivant des ressources de l'assistance publique qui, au lieu d'être claquemurés dans un hospice, reçoivent un salaire pour travailler en plein air, si ce qu'ils font peut s'appeler un travail. Ce ne sont pas des hommes gigantesques et aux larges poitrines comme ceux qui en Angleterre manient la pelle et la pioche. Rien de plus disparate que cette multitude d'ouvriers italiens, parmi lesquels tous les âges sont représentés et dont les costumes, variés à l'infini, sont ornés de paillettes et de débris de clinquant fané. Ils portent leurs chapeaux de telle façon que, malgré leur élégance, l'on ne peut s'empêcher de rire à leur aspect, et, à les voir manier leur outil, on ne sait pas si ce qu'ils tiennent à la main est une pelle ou une carabine chargée. Toutefois, sous un rapport, ils se montrent assurément les héritiers et les possesseurs légitimes du Forum. Ils sont les représentants de la « *gens togata.* » Quiconque parmi eux viendrait à son travail pendant l'hiver sous un long manteau, dont les draperies sont artistement relevées tout autour de sa personne, tandis qu'il poursuit son œuvre classique, serait déshonoré. Il est vrai que, dans ce lieu même, leurs ancêtres avaient coutume de relever leurs manteaux et de les attacher à leur ceinture toutes les fois qu'ils entreprenaient un travail pénible : mais que le lecteur n'aille pas supposer que l'occupation à laquelle se livrent messieurs leurs descendants, ressemble à rien de pareil ; ce serait se tromper singulièrement. Rien au contraire ne saurait donner une meilleure idée de la manière dont on peut faire du travail un amusement. Chaque

soi-disant ouvrier apporte successivement sa brouette pour être, non point remplie, mais saupoudrée de terre provenant d'une excavation ; en attendant, il s'assied pour faire la conversation avec ses confrères qui, sans plus s'émouvoir, lui mesurent exactement sa charge. Cela fait, le titulaire reprend son véhicule, se met à la suite de celui qui le précède immédiatement, et prend place dans cette procession dont la longue queue se déroule indéfiniment avec la plus grande lenteur qu'on puisse imaginer. Il n'est pas jusqu'à la brouette dont la roue, à chaque tour, ne fasse entendre un grincement sympathique, comme pour témoigner de l'horreur que lui inspire, ainsi qu'à son maître, toute espèce d'efforts. Cette longue ligne de travailleurs ne va jamais loin sans faire une halte générale. L'un de ceux qui vont en tête, pose sa brouette pour prendre du repos, ou une prise de tabac ; et toute la troupe s'arrête avec lui, sans songer à se plaindre de l'interruption apportée à son travail. Quand, après de nombreuses haltes de ce genre, chaque travailleur arrive à sa destination, ce n'est probablement que pour contribuer à former un monceau de terre que, dans trois mois, il faudra transporter cent pas plus loin. Enfin, le tout nous représente une scène d'entomologie, exécutée sur une échelle gigantesque et dans laquelle ce sont des hommes qui remplissent le rôle de fourmis, sans toutefois déployer la même activité. En effet, sous les mains de ces longues files noires d'ouvriers qui se traînent nonchalamment d'un endroit à un autre, on voit avec le temps s'élever et disparaître d'immenses monceaux de terre. Certes, il ne s'agit pas là de l'*Ardelionum quædam natio* que les auteurs classiques nous dépeignent comme étant si nombreuse à Rome et comme

Multum agendo nihil agens[1].

En effet, nos ouvriers, tout en ne faisant rien, finissent par faire beaucoup ; et la formule : « *Occupata in otio* » doit être renversée, car ces braves gens ne prennent du travail qu'à loisir.

[1] Phèdre, II. 5.

Tels sont les moyens à l'aide desquels s'accomplit la grande œuvre des fouilles, base sur laquelle reposent toutes les théories nouvelles que les savants bâtissent à l'endroit du Forum romain. Toutefois, il ne faudrait pas s'imaginer que tout changement de nomenclature à l'endroit d'un édifice quelconque prouve nécessairement qu'on a fait des fouilles récentes et découvert une inscription nouvelle ou quelque passage inconnu d'un auteur classique. Les mêmes données amènent un antiquaire à des résultats totalement différents de ceux auxquels un autre était précédemment arrivé; que dis-je? les mêmes yeux semblent, à des époques diverses, trouver aux mêmes mots un sens différent. Toutefois avant d'essayer de nous retrouver dans le vaste labyrinthe des systèmes modernes, nous allons décrire le Forum dans son état actuel, relativement aux différentes fouilles qui y ont été pratiquées. En descendant du Capitole, par la prison Mamertine (n° 8) et le Clivus Asyli qui passe aujourd'hui sur une partie du temple de la Concorde (3), le voyageur se trouve sur le terrain actuel du Forum, aujourd'hui connu sous le nom de Campo Vaccino, bien qu'à plusieurs pieds encore au-dessus du niveau de l'ancienne place publique. Son désir le plus naturel serait de voir tout l'espace qui s'étend devant lui déblayé et ramené à son état primitif. Mais de sérieuses difficultés s'opposent à l'exécution d'un tel plan. En effet, comme tous les terrains environnants ont été semblablement exhaussés, une excavation de ce genre précipiterait toutes les rues qui aboutissent au Forum le long d'une pente rapide, circonstance qui présenterait de graves inconvénients, pour ne pas dire de véritables dangers. En même temps, les églises et les boutiques qui le bordent du côté de la Voie Sacrée verraient leurs fondements mis à découvert et leurs portes actuelles condamnées. Le gouvernement a donc préféré, quant au présent du moins, se contenter de faire des fouilles considérables autour des principales ruines, laissant entre les différentes excavations une chaussée sous laquelle on pratique parfois des sortes de voûtes pour les relier entre elles. Les fouilles furent commencées par les Français et continuées sous

le gouvernement papal. Mais ces travaux n'aboutirent guère qu'à creuser une sorte de tranchée ou de fossé sous l'arc de triomphe de Septime Sévère (13), aussi bien qu'autour de celui de Constantin, lequel est en dehors de l'enceinte que nous nous proposons d'étudier actuellement. Les travaux ont été poursuivis sans interruption, bien qu'avec lenteur, jusqu'aujourd'hui. Nous donnons ci-joint un plan des fouilles au point où elles sont arrivées. Tout l'espace compris entre l'arc de triomphe de Septime Sévère a été déblayé, de sorte que tout le terrain occupée par les numéros 2, 3, 4, 5, 6, 13, 14, 15, 17, avec les rues adjacentes, est maintenant à découvert. D'autres fouilles non moins considérables ont été pratiquées tout autour de la colonne de Phocas, ainsi qu'autour des trois piédestaux (22) qui l'entourent, jusqu'au n° 16. Ce dernier bâtiment communique, au moyen d'arcades souterraines, avec le premier dont il est séparé par la chaussée. Le reste du Forum proprement dit est encore enseveli sous terre, et il est couronné d'une avenue d'arbres qui s'étend depuis l'arc de triomphe de Septime Sévère jusqu'à celui de Phocas. Toutefois on a fait des fouilles partielles à l'endroit indiqué par le numéro 33, pour découvrir la base des trois colonnes qui s'élevaient là jadis. Le portique du temple d'Antonin et de Faustine (36) est complétement à découvert, et comme on a bâti une petite église sur l'emplacement ou plutôt dans l'enceinte même de ce monument, la porte d'entrée qui se trouvait au niveau du sol moderne demeura pendant quelques années après les fouilles à plusieurs pieds au-dessus de l'ancien terrain, et, vue de là, elle faisait l'effet d'une fenêtre. Dans ces derniers temps, on a jeté un pont au-dessus de l'excavation, et l'église est redevenue accessible du côté de la façade. Ici se termine le Forum, mais hors de ses limites on a pratiqué des fouilles sur une échelle plus considérable et plus complète. Le temple de la Paix, ainsi qu'on désigne communément le monument porté au numéro 56, a été mis entièrement à découvert et entouré d'une barrière, et l'on a également déblayé le porche du double temple de Rome et de Vénus, ainsi que les degrés qui y conduisaient (57). L'arc

de triomphe de Titus (58) a été débarrassé de tous les obstacles qui s'y étaient successivement accumulés et en masquaient la vue. Parmi les bâtiments qui furent démolis en cette circonstance, il en est un qui, selon nous, méritait d'être, non-seulement épargné, mais encore complétement restauré, nous voulons parler de la *Turris Chastularia*. De là jusqu'au Colisée et au delà de l'arc triomphal de Constantin, on marche presque constamment sur le terrain de l'ancien Forum.

Peut-être avons-nous trop tardé de donner au lecteur quelques explications relativement au plan dont nous avons enrichi ce volume. Persuadé que nous ne pouvions espérer de donner une idée de l'intéressant morceau de topographie antique qui nous occupe sans y joindre une planche quelconque destinée à le reproduire, nous nous trouvions dans l'alternative de représenter la surface nue du Forum, parsemée des rares monuments qui subsistent encore, ou bien de faire un choix parmi les nombreux plans publiés en tête des ouvrages qui traitent de ces matières, lesquels sont nécessairement dressés pour étayer un système particulier. Nous avons préféré la seconde méthode comme étant plus intéressante et plus propre à figurer à l'œil la manière dont les édifices étaient *peut-être* distribués en ce lieu magnifique. Une fois notre résolution prise, nous ne pouvions hésiter sur le choix des documents. Le plan que le chevalier de Bunsen a publié en 1836, et dont le nôtre est un extrait réduit de moitié, est à la fois le plus moderne et le plus exact au point de vue des proportions. Il a été dressé avec le plus grand soin par M. G. Angelhard, architecte allemand très-distingué. Nous avons dit que notre plan est un extrait du sien : en effet, celui-ci reproduit non-seulement le Forum romain, mais encore tous ceux qui y ont été ajoutés par la suite et qui sont aujourd'hui ensevelis sous les bâtiments qu'on a construits par-dessus, ceux de Trajan, de Nerva, d'Auguste et de Jules César ainsi que le Forum Transitorium qui les faisait communiquer avec le romain. Les premiers s'étendaient au nord et au nord-est de ce dernier : ils étaient bâtis sur un plan plus régulier et avec

plus de magnificence. Ce serait nous laisser entraîner trop loin de notre sujet que d'entrer dans des détails sur ces différents Forums et les diverses théories auxquelles ils ont donné naissance. Nous remarquerons en passant que le plan que nous avons adopté, bien que portant la date de 1836, n'a été publié que l'année suivante. Il ne va pas au delà de la basilique de Constantin, ou Temple ou Forum de la Paix (56), lequel, à proprement parler, est en dehors de l'enceinte du Forum romain. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir le prolonger jusqu'à l'arc de triomphe de Titus (58), et cela pour deux raisons : d'abord, parce que la plupart de ceux qui ont écrit sur le Forum y font rentrer ce monument ; en second lieu, parce qu'il constitue la limite moderne de la surface généralement connue sous ce nom. Ces quelques remarques suffiront pour mettre le lecteur en garde contre l'erreur assez naturelle dans laquelle il tomberait, en s'imaginant que la totalité ou du moins la plus grande partie des monuments qui couvrent notre plan existent encore, ou même peuvent être retracés à l'aide de leurs ruines. Outre ceux dont nous avons signalé le déblaiement, le temple Rond (55), aujourd'hui devenu l'église de Saint-Côme et de Saint-Damien ou plutôt le vestibule de cette église, est le seul qui soit encore debout. Des lignes plus foncées indiquent ce qui reste de l'antiquité dans les monuments marqués sur notre plan.

Au premier abord, ce qui frappe le spectateur, c'est que les dimensions du Forum romain ne sont pas proportionnées à l'objet auquel il était destiné. En effet, si l'on mesure le terrain qui s'étend depuis l'arc de triomphe de Sévère (13) jusqu'au temple d'Antonin (26) ou à l'arc triomphal de Fabius (46) qui lui fait face et dont il ne reste plus rien aujourd'hui, cet espace qui, de l'aveu de tous, constituait toute l'étendue de la surface du Forum de ce côté, ne donne qu'une longueur de 210 mètres environ. Quant à l'autre dimension, selon toutes les apparences, elle se trouvait resserrée entre le mont Palatin d'un côté et la ligne des monuments de l'autre, ce qui offrirait une largeur variant

de 63 à 37 mètres. Le professeur Nibby, de même que Fea, voit dans ce que nous avons appelé la longueur, la largeur du Forum, lequel devait par conséquent s'étendre infiniment plus loin d'un côté, de manière à former un carré, en vertu de la règle posée par Vitruve. Mais l'emplacement du mont Palatin, ainsi que les traces des anciennes rues mises au jour, semblent repousser cette théorie. Cependant, quelque insuffisant que paraisse l'étroit espace que nous avons décrit aux besoins d'une ville aussi populeuse que Rome, il s'en faut qu'il fût consacré tout entier aux assemblées publiques. Le Forum de notre plan est divisé en deux compartiments. M. de Bunsen suppose que celui qui porte le numéro 41 devait représenter le Comitium, c'est-à-dire le lieu où se tenaient les réunions qui avaient un but religieux ou politique. Ce n'était pas un édifice, mais seulement un terrain consacré à ces sortes de choses. L'autre compartiment (21) constituait le Forum proprement dit, lequel était destiné aux besoins ordinaires de la vie et servait de place publique. Le Comitium et le Forum étaient l'un et l'autre couverts de monuments qui tendaient encore à rétrécir l'espace occupé par ces deux compartiments. Sans doute ces édifices étaient l'œuvre des siècles ; néanmoins, on ne saurait nier que dès les premiers temps de l'existence de Rome, il n'y en eût déjà suffisamment pour causer un grand encombrement. En effet, dans le Comitium se trouvaient le sépulcre de Romulus (42), la statue d'Accius Navius (38), le Figuier Ruminal (39), la statue de la Louve (43) et celle de Cloacina (37) et à l'extrémité le tribunal pour l'audition des différentes causes, connu sous le nom de Puteal Libonis (43-44). Telle est, du moins, la position assignée à chacun de ces monuments par M. de Bunsen dans son *dernier* plan. Le Forum était également occupé par une multitude de statues érigées en l'honneur de différents généraux et qui devaient en rétrécir singulièrement l'enceinte. Quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que le désappointement qui s'empare du voyageur à la vue du peu d'étendue du Forum, excède celui que doit éprouver une personne qui, après avoir lu dans les journaux un récit pompeux

des opérations électorales de Covent Garden, vient ensuite visiter ces lieux fameux et voit de ses yeux l'espace exigu alloué aux milliers d'électeurs de Westminster, avides de recueillir les paroles éloquentes des candidats qui briguent leurs suffrages.

Nous allons maintenant donner une liste des édifices et des principaux monuments qui avoisinaient ou embellissaient le Forum. Pour simplifier notre travail, nous commencerons par énumérer ceux au sujet desquels il ne s'élève aucun doute et dont l'authenticité est consacrée par l'accord unanime des antiquaires. On trouvera que le nombre n'en est pas considérable. Ce sont :

1° *Le clivus asyli*, ou sentier par lequel on descendait du Capitole dans le Forum.

2° Le *tabularium* et l'*ærarium*, ou archives et trésor de la nation. Cet édifice se trouve sous les bâtiments modernes du Capitole et est déjà en grande partie déblayé.

3° *Le temple de la Concorde*. Plusieurs inscriptions, ainsi que les descriptions topographiques laissées par les anciens, ne permettent pas de douter que ce soit là le véritable emplacement de ce monument. La surface ou plutôt le pavé en est déjà découvert, du moins autant que le permet la route moderne qui conduit au Capitole.

5° *Schola xantha*. Le mot *Schola*, appliqué à ces ruines récemment mises au jour, doit être pris dans le sens d'études à l'usage des notaires, tabellions et greffiers attachés aux édiles et autres fonctionnaires de la judicature. Ces débris avaient été découverts à une époque antérieure, et portaient alors une inscription avec le titre qu'on leur donne aujourd'hui, lequel provient d'un certain Fabius Xanthus qui fit réparer l'édifice.

6° *Porticus clivi*. Tacite et Tite-Live mentionnent l'existence d'un portique en cet endroit et les dernières fouilles l'ont fait découvrir. Selon toutes les probabilités, des bureaux sem-

blables à ceux dont nous venons de parler existaient sous ce portique.

8° *Prison Mamertine.*

13° *Arc de triomphe de Septime Sévère.* Ce monument étant dans toute son intégrité, l'inscription qu'il porte au front défie les efforts les plus ingénieux de l'antiquaire qui voudrait en changer la dénomination.

Jusqu'ici nous nous sommes occupé du Clivus Capitolinus plutôt que du Forum lui-même, lequel, ainsi que nous le verrons, est beaucoup moins riche en monuments sur le compte desquels tout le monde est d'accord. Ici, nous nous trouvons en présence de deux édifices pleins d'intérêt et récemment découverts.

Le n° 14 est une base circulaire, supportant un piédestal plus petit sur lequel s'élevait une colonne courte, mais d'un fort diamètre, que l'on a trouvée auprès et qui était évidemment recouverte de métal. Canina et Bunsen, selon nous avec toutes les apparences de probabilité, ont vu dans ce pilier le *milliarium aureum*, ainsi appelé à cause de la dorure dont il était recouvert. Cette pierre milliaire avait, dans l'ancienne Rome, la même destination que Hyde-Park, Corner ou l'Etang de Saint-Gilles à Londres, car elle servait de point de départ pour mesurer les milles sur les différentes routes qui partaient du Capitole. Du reste, comme quelques antiquaires se refusent encore à admettre cette opinion, nous ne nous hasarderons point à mettre la colonne en question au rang des monuments qui sont l'objet d'une certitude complète.

N° 15. La ligne indiquée par ce numéro représente les ruines de quelque *rostrum*, ou tribune aux harangues, ornée de pilastres. Canina a eu l'heureuse idée, pour arriver à découvrir l'origine de ce monument, de consulter un bas-relief de l'arc de triomphe de Constantin, où l'empereur est représenté adressant la parole au peuple du haut d'une estrade protégée par une balustrade assez basse, qui s'étend tout le long de la devanture, ne laissant qu'au milieu un espace vide

pour l'orateur. Les arcs de triomphe de Tibère et de Septime Sévère sont représentés sur ce bas-relief, et peut-être aussi le *tabularium*. Tous ces détails correspondent parfaitement et exclusivement à l'endroit du Forum désigné par le numéro 15. D'ailleurs, la forme de l'estrade en question diffère totalement de celle des anciennes Rostres, dont une médaille de Palikanus nous offre une représentation parfaite.

N° 22. *Colonne de Phocas*. Ce monument construit dans un siècle de barbarie, érigé à un personnage plus digne d'exécration que de louanges, demeure debout au centre du Forum comme une ironie amère jetée à l'instabilité d'édifices bien plus grandioses et aux rêveries des antiquaires. Comme la colonne avait été dérobée à quelque ancien monument, et qu'une partie du pilier ainsi que le piédestal tout entier demeuraient ensevelis sous la terre, elle devait, selon toutes les apparences, appartenir à quelque édifice, ce qui embarrassait singulièrement les vieux antiquaires. Les fouilles mirent à découvert l'inscription gravée sur la base de la colonne et donnèrent cette fois aux savants la consolation de la certitude et de l'unanimité.

N° 36. *Temple d'Antonin et de Faustine*. Ici encore une inscription en grandes lettres sur l'entablement du portique qui subsiste encore, enlève aux antiquaires toute cause de discussion.

N° 57. Le *temple de Rome et de Vénus*, situé en dehors de l'enceinte du Forum, peut être considéré comme suffisamment certain. Le double compartiment est passablement conservé, et grâce à des fouilles judicieuses, les fondements peuvent être retracés avec exactitude.

N° 58. *L'arc de triomphe de Titus*. Ce que nous avons dit du monument précédent, nous pouvons l'appliquer à celui-ci, intéressant à plus d'un titre pour la foi d'un chrétien, à cause des sculptures dont il est revêtu, où sont représentées les dépouilles de la Judée portées en triomphe, après qu'il ne fut pas resté pierre sur pierre du temple voué à la destruction.

Il nous faut clore ici la liste des monuments qui ne donnent prise à aucune contestation, faible proportion comparativement à ceux qui demeurent encore dans le domaine du doute, servant d'aliment à des disputes sans fin et de sujet aux théories les plus bizarres. Quiconque s'adonne à l'étude des antiquités romaines, doit se résigner, après ces quelques pas faits dans le sentier de la lumière et de la vérité, à errer dans les ténèbres ou tout au moins renoncer à l'espoir de jamais arriver au terme de ses investigations. Sur soixante monuments, une douzaine environ peuvent être considérés comme définitivement reconnus, et comment est-on parvenu à ce résultat? la plupart du temps à l'aide d'inscriptions qui subsistaient sur leurs murs ou trouvées parmi leurs ruines. La terre a été remuée dans tous les sens autour de ces soixante édifices, de telle sorte qu'en ce qui concerne la plupart d'entre eux, on n'a guère d'espoir que des découvertes ultérieures viennent nous apporter de nouvelles lumières. Aussi sommes-nous menacés de cette conclusion inévitable, à savoir que partout où nous serons laissés à nous-mêmes pour former notre opinion par la comparaison des témoignages des auteurs classiques, nos chances d'arriver à l'unanimité ou à la certitude sont très-faibles, pour ne pas dire nulles. Citons un exemple ou deux. Les trois colonnes situées à l'angle du numéro 4, avaient toujours été désignées sous le nom de Temple de Jupiter Tonnant. Les arguments à l'appui de cette opinion paraissaient satisfaisants au premier coup d'œil. D'abord nous savions par Suétone qu'Auguste érigea un temple à cette divinité, en reconnaissance de ce qu'il avait été préservé miraculeusement de la foudre pendant son séjour en Espagne. L'architecture du temple que nous étudions est précisément celle du siècle de cet empereur. En second lieu, Victor, un des *regionarii*, c'est-à-dire l'un des écrivains qui ont donné la liste des bâtiments disséminés dans les différents districts ou *regiones* de Rome, nous apprend qu'Auguste le fit ériger sur le Clivus Capitolinus. Ce temple est précisément situé en ce lieu. Puis une médaille d'Auguste le représente avec une façade ornée d'un portique soutenu par six colonnes corinthiennes; or, les

ruines de l'édifice en question présentent précisément ce caractère. Enfin, la corniche est couronnée du bonnet des prêtres de Jupiter surmonté de carreaux, emblème applicable au temple du Dieu de la foudre, mais qui ne conviendrait guère à un autre. Sur la foi de ces arguments, tous les écrivains sérieux qui se sont occupés du Forum ont déclaré que ces trois colonnes appartenaient au temple de Jupiter Tonnant. Mais en 1835, M. de Bunsen rejetant, du moins tacitement et selon nous assez légèrement, toutes ces raisons, a déclaré que ces colonnes faisaient partie du temple de Saturne. Qu'il y eût un édifice de ce nom *Ante Clivum Capitolium, Juxta Concordiæ templum*, selon Servius, c'est un fait qu'on ne saurait nier. Mais cette assertion suffit-elle pour renverser les divers arguments qui supportent l'opinion la plus anciennement et la plus généralement établie? Parmi les inscriptions placées sur les trois temples du Clivus (3. 4. 17) et conservées par l'anonyme d'Einsiedeln au huitième siècle, deux donnent le nom des édifices sur lesquels elles étaient gravées, le temple de Vespasien et celui de la Concorde, mais la troisième fait seulement mention de la restauration du monument sans le nommer. Comme il s'agit ici d'une question qui appartient au domaine de la discussion publique, nous nous permettrons de dire qu'il n'y a pas, selon nous, de raison suffisante pour changer le nom premièrement assigné à ces ruines. Mais les conséquences de ces opinions contradictoires ne s'arrêtent pas au monument qu'elles affectent immédiatement et portent la confusion dans tout le voisinage. Ainsi Tacite nous apprend que l'arc de triomphe de Tibère était situé près du temple de Saturne, et, en conséquence, le plan du chevalier de Bunsen le place de l'autre côté de la rue (9) quoique ni le sol, ni les fouilles n'aient révélé la moindre trace d'un arc de triomphe en cet endroit. D'un autre côté Nibby, qui a rapporté les trois colonnes en question au temple de Jupiter, se trouve par là-même autorisé à assigner les huit colonnes ioniques du n° 17, appelées par M. de Bunsen le temple de Vespasien, à celui de la Fortune. En effet, une vieille inscription fait connaître que ce dernier se trouvait près du temple de Jupiter Tonnant.

Il fut brûlé et restauré sous Maxence au temps duquel ces colonnes peuvent bien appartenir, vu le peu d'art avec lequel elles sont rapprochées. D'ailleurs, il se trouve tout auprès de certains autres points déterminés par les anciens écrivains.

Cependant une question assez naturelle se présente ici : où les auteurs des plus récentes théories ont-ils placé le temple de Jupiter ? Voici la réponse : ils ne lui ont assigné aucune place dans le Forum. Cette circonstance nous offre de nouvelles raisons pour douter plus que jamais de la possibilité d'un arrangement à l'amiable entre les divers occupants du Forum. En effet, le premier pas pour arriver à un accommodement de ce genre semblerait être de déterminer quels sont les monuments qu'il convient d'admettre dans son enceinte sacrée, et quels sont ceux qu'il faut en bannir. Il est vrai que Pline et Suétone parlent tous deux du temple de Jupiter comme étant situé *in Capitolio*, mais d'autres disent que c'était sur le *Clivus*. L'expression des deux premiers auteurs s'appliquerait également à ce dernier emplacement, tandis que la seconde ne permet pas de placer le temple sur la colline même. Mais comment pourrions-nous nous flatter de l'espoir de voir les antiquaires arriver à une opinion unanime sur la situation des différents édifices qui embellissaient le Forum, par la comparaison des écrivains classiques, tant que l'autorité de ces mêmes auteurs ne les aura pas mis d'accord sur la question de savoir si ces monuments existaient ou non dans l'enceinte du Forum ? Chaque côté de cette grande place nous offrira des exemples de cette étrange incertitude. Fea appelle les huit colonnes du n° 17 le temple de Juno Moneta, dont on ne retrouve aucune trace dans les plans de Bunsen, de Nibby ou de Canina. Quelques-uns considèrent le *Milliarium Aureum* et ce qu'on appelait *Umbilicus Romæ*, le centre de Rome, comme étant une seule et même chose ; d'autres veulent y voir deux endroits parfaitement distincts. Fea place le temple de *Martis Ultoris* dans le Forum, au n° 11 ; M. de Bunsen le met dans un autre Forum ; enfin Nibby, non plus que Canina, ne lui assigne aucune place dans leur Forum

Romain. Les arcades et les temples de Janus dans ce même endroit ou aux environs sont une autre source non moins fertile de discussion : il n'y a pas deux antiquaires qui soient d'accord sur le nombre de ces monuments qu'il convient de placer dans l'enceinte du Forum. Quant aux basiliques qui l'entouraient, on est loin d'être fixé sur leur compte ; on semble être généralement d'accord sur la position approximative de la basilique Julienne située au sud du Forum, mais son emplacement exact varie selon les plans. Les basiliques du côté du nord laissent plus d'incertitude et ont donné lieu à de longues controverses. D'après M. de Bunsen, les basiliques Fulvienne et Emilienne (20) ne formeraient qu'un seul bâtiment, distinct de la seconde basilique Emilienne avec laquelle toutefois il communiquerait de manière à se fondre avec cet édifice (19) sous la dénomination du *Basilica Pauli*. Ce raisonnement ingénieux est confirmé par les fragments du plan de Rome relatifs au Capitole, lesquels nous ont conservé la forme de cette double basilique. Mais c'est là une théorie bien hardie et qui sera sans doute vivement attaquée. Du moins, elle a l'avantage de résoudre une des plus sérieuses difficultés de la topographie romaine, c'est-à-dire la question de savoir comment étaient disposées ces nombreuses basiliques que les anciens écrivains placent autour du Forum.

Chercher à donner, à l'aide d'une simple description, une idée complète des diverses théories auxquelles le Forum romain a donné lieu, serait une tâche en quelque sorte désespérée. Nous avons donc préféré offrir à nos lecteurs un tableau synoptique pour l'étude duquel il pourra se référer au plan que nous avons annexé à ce travail. A l'aide de ce tableau, ils seront à même de constater les divergences qui existent entre les divers écrivains, en ayant soin de se rappeler que ceux-ci ont naturellement assigné à chaque édifice une place différente comme un nom différent. La première colonne contient le plan publié par M. de Bunsen en 1836 et réduit par nous ; la seconde, celui qu'il avait donné l'année précédente ; la troisième, le plan de Canina de 1834 ; la quatrième, celui

de Fea daté de 1827 ; enfin la cinquième, celui que donna Nibby en 1819. Nous avons rejeté dans une dernière colonne les opinions émises par les écrivains plus anciens, en y comprenant Piale dont les recherches ne sont pas assez importantes pour remplir une colonne à part. Toutes les fois que la nomenclature d'une de ces colonnes ne coïncidait pas avec celle de notre plan au sujet de quelque édifice, nous avons eu soin de mettre un astérisque afin de faire voir qu'il est placé par l'auteur dans le voisinage de celui qui lui fait face sur le tableau, et les lettres H. B. D. G. qui suivent le signe, indiquent respectivement que l'édifice en question doit être placé plus *haut*, plus *bas;* à *droite* ou à *gauche* du monument indiqué par le chiffre.

Nos lecteurs sont maintenant au courant de tout ce que pouvait leur apprendre un article aussi restreint au sujet des diverses théories auxquelles ce champ si fertile en spéculations scientifiques a donné naissance. Peut-être paraîtrons-nous avoir traité ce sujet plutôt en sceptiques qu'en enthousiastes, et nous être montrés plus disposés à osciller au milieu des différents systèmes, qu'à nous déclarer le partisan d'aucun d'eux en particulier. Trop souvent jusqu'ici nous avons été la dupe de notre enthousiasme, trop souvent notre imagination a été déçue par des rêves qui ne reposaient que sur des théories vraies la veille et fausses le lendemain. Aussi, à l'avenir, nous ne voulons avoir d'autre source d'émotions qu'une pensée devant laquelle toutes les autres s'effacent, à savoir que nous avons foulé au pied le tombeau des libertés de la république et des splendeurs de l'empire. Cette réflexion aura plus de charmes pour nous que les rêveries auxquelles nous pourrions laisser aller notre imagination, après avoir passé de longues heures sur les ruines du sénat ou médité longtemps sur une colonne brisée de tel ou tel temple en particulier. Quand un philosophe parcourt le champ où s'est livrée jadis une grande bataille, quelle ne serait pas son impatience s'il se voyait à chaque instant interrompu au milieu de ses profondes réflexions par les questions impertinentes d'un homme qui vou-

drait savoir si un tertre qu'il montre du doigt recouvre la dépouille d'un officier supérieur ou d'un simple soldat? Les scènes dont ce lieu a jadis été le théâtre, le souvenir des passions, des luttes, du carnage qui l'ont tour à tour animé et ensanglanté, puis les cris de joie et les chants de triomphe dont il a retenti et auxquels ont succédé un profond silence et une muette tranquillité, aujourd'hui qu'un ordre de choses plus élevé a repris de nouveau ses droits sur ces champs qui n'ont fait que puiser une nouvelle fertilité dans cet amas de ruines; ces diverses considérations banniraient de l'esprit de notre penseur tout désir d'entrer dans des détails qui ne pourraient qu'affaiblir ses impressions en partageant son attention. C'est dans cet esprit que nous engagerions le voyageur à contempler les ruines de Rome et en particulier celles du Forum. Qu'il médite au lieu de bâtir des théories, qu'il donne moins de temps à l'étude qu'à la réflexion. Quant à nous, une colonne brisée parle plus haut à notre cœur que ne feraient les Rostres dans leur intégrité : l'enceinte découverte du sénat est plus éloquente que la langue de Tullius, lorsqu'il parlait aux pères Conscrits assemblés. Comment ces monuments, jadis si magnifiques, ont-ils perdu jusqu'aux noms qu'ils portaient? Cette considération seule vaut à nos yeux des volumes de découvertes; en effet, elle atteste le plus grand triomphe que la destruction ait jamais obtenu sur l'ambition de l'homme. Ceux qu'animait ce sentiment inquiet et orgueilleux, pouvaient-ils, pour perpétuer les fastes de leur histoire, avoir recours à un moyen plus efficace que de les graver sur le marbre? Cependant l'inscription et la table qui la soutenaient sont tombées, et de pompeux débris sont seuls debout, sans un mot pour nous apprendre ce qu'ils étaient. Si la religion ne s'était interposée entre le temps et sa proie, à peine resterait-il aujourd'hui un vestige pour guider le voyageur sur le Capitole. C'est elle qui a soustrait à la faux prête à les moissonner les débris qui subsistent, et elle les a sauvés en les consacrant à son usage. C'est ainsi que nous apparaît toujours sa puissance bienfaisante et conservatrice, effaçant les ravages et réparant les ruines que les mauvaises passions des hommes ont causées.

TABLEAU SYNOPTIQUE

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES D'APRÈS LESQUELS ON A RECONSTRUIT LE FORUM ROMAIN.

Nos du Plan	BUNSEN, 1836.	BUNSEN, 1835.	CANINA, 1834.	FEA, 1827.	NIBBY, 1819.	Antiquaires antérieurs.
1.	Clivus Asyli.	* Clivus Asyli.	* Clivus Asyli.	*Restes des anc. murs	* Clivus Asyli.	
2.	Tabularium et ærarium sanctius.	Tabularium et ærarium sanctius.	Porticus Capitolinus.	Tabularium et Athenæum.	Porticus Capitolinus.	Tabularium (Martinus, Fauno, Donati, Piranesi, Guattani); Tabularium et Athenæum (Nardini); Porticus publicus (Venuti).
3.	Ædes Concordiæ.	Ædes Concordiæ	Ædes Concordiæ.	Templum Concordiæ Augustæ.	Templum Concord. (non encore explor.)	
4.	Templum Saturni.	Templum Saturni.	Templum Jovis Tonantis.	Templum Jovis Tonantis.	Templum Jovis Tonantis.	Templum Jovis Tonantis, selon tous les anciens écrivains; Templum Jovis custodis, selon Buffalini.
5	Schola Xantha.	Schola Xantha.	Schola Xantha.	. . . . .		
6.	Porticus Clivi et Scholæ.	Porticus Clivi et Scholæ.	Templum Fortunæ.	. . . . .	* Clivus Capitolinus.	
7.	Templum Jani Quirini.	* H. Marforius.	. . . . .	Arcus Drusi vel Germanici.		
8.	Carcer Mamertinus.	Carcer Mamertinus.	Carcer Mamertinus.	Carcer Mamertinus et Julianus.	Carcer Mamertinus.	
9.	Arcus Tiberii.	. . . . .	. . . . .	* D. Statua equestris M. Aurelii.		
10.	Clivus Capitolinus.	* Clivus Capitolinus.	Clivus Capitolinus.	Clivus Capitolinus	* Clivus Capitolinus (voir 5 et 6).	
11	Senatus, SecretariumSenatûs.	Senatus, SecretariumSenatûs.	SecretariumSenatûs.	Templum Martis ultoris.	SecretariumSenatus.	
12.	Arcus M. Aurelii.	* Templum Jani.	. . . . .	. . . . .	Templum Jani.	
13.	Arcus Septim. Sever.	Arcus Septim. Sever.	Arcus Septim. Sever.	Arcus Septim. Sever.	Arcus Septim. Sever.	
14.	Milliarium aureum.	Milliarium aureum.	Umbilicus urbis. B. Milliarium.			
15.	Rostra Flavia.	* D. Statua equestris Constantini.				
16.	Cloacæ.					
17.	Templum Vespasiani.	* B. Vicus Jugarius.	Templ. Saturni. B. Ærarium Saturni et, au-dessous de ce dernier, Templ. Opis et Saturni.	Templum Junonis monetæ.	Templum Fortunæ. D. ScholaXantha. B. Templum Vespasiani et ArcusTiberii.	Templum Fortunæ (Nardini); Templum Vespasiani (Piale); Templum Concordiæ.
18.	Græcostasis.	* B. Lacus Servilius.	* G. H. Arcus Tiberii.	* Partie du Forum.	* B. Templum Saturni et Ærarium sanctius. Mill. Aur.	
19.	Basilica Pauli.	Basilica Pauli.	* Basilica Pauli.	* Arcus Tiberii.	* Basilica Æmilia.	
20	Basilica Æmilia.		B. Statua 3 Parcarum.			
21.	Forum.					
22.	Columna Phocæ.	Columna Phocæ.	Columna Phocæ. H. Templ. Jani Gemini.	Columna Phocæ.	Columna Phocæ. H. Statua Jani. A. D. Statua 3. Parcarum.	Columna C. Duelli (Fauno); Græcostasis (Piranesi). Templum Vespasiani (Venuti); Templum Jovis custodis (Guattani).
23.	Lacus Curtius.	. . . . .	Stat. equest. Domit.			
24.	Equus Domitiani.	Equus Domit. 3 Fata.	Statua Jani.	* Statua Jani.		
25.	Cæsar.					
26.	Pompeius.					
27.	Augustus.					
28.	Rostra.	. . . . .	Rostra antiqua.			
29.	Basilica Julia (Caii et Lucii.)	Basilica Julia.	Basilica Julia *non expl.* B. Vicus Tuscus, Basilica Sempronica et statua Vertumni.	* Partie du Forum.	* B. G. Area Saturni in vico Jugario; B. D. Basilica Julia et vicus Tuscus.	
30.	Basilica Fulvia et Æmilia.	* Basilica Pauli.	* Basilica Æmilia.	Ærarium Saturni.	* Altera basilica Æmilia.	Basilica Æmilia (Guattani); Templum Saturni (Bufalini); Ærarium (Piranesi et Gamucci); Templ. Adriani (Nardini).
31.	Templum Castoris et Poll.	B. Templum Augusti.	* Comitium. B. Templum Castor et Pol. Fons Juturnæ.	* Partie du Forum.	* B. Templ. J. Cæsaris, B. D. EquusDomit. et D. Rostra antiqua.	
32.	Templum Felicitatis.		* Curia.			
33.	Templum Minervæ Chalcidicæ.	Templum Castoris et Pollacis. B. Clivus sacer.	* Curia hostilia	* Templum Cast. et Poll. B. Fons Juturnæ.	* Græcostasis et Comitium.	* Templum Jovis statoris; Comitium (Nardini). Templ. Castoris et Pollucis (Piranesi et Piale).
34.	Curia Julia (Curia vetus).	* Domus Caligulæ.	* Domus Caligulæ; B. Templ. Cæsaris et Arcus Aug.; *au-dessous* Templ. Vestæ, *avec son* Atrium; Sacellum A. Locutii; Lucus Vestalium et sacellum Larium.	* Curia Hostilia et Julia; B. G. Chalcid. Cur; B. D. Græcostasis, *et au-dessous* Comitium et Templum Romuli et Remi.	B Curia *et au-dessous* Templum Castoris. Lucus Juturnæ et templum Vestæ, et Lucus sacellum.	Curia (Nardini); * Curia hostilia (Venuti); Vestibulum Caligulæ (Piranesi); B. Templ. Romuli (Venuti)
35.	Vulcanale.	. . . . .	B. Basilica Fulvia vel argentaria			
36.	Templum Antonini et Faustinæ.	Templum Antonini et Faustinæ.	Templ. Ant. et Faust. H Templum Pacis.	Templum Ant. et Faust.	Templum Ant. et Faust.	
37.	Cloacina.		Rostra.	Statua Jani.	D. Cloacina et Janus.	
38.	Statua Accii Navii.	* Græcostasis.	. . . . .	. . . . .	Arcus Fabianus. Puteal Libonis. D. Vulcanale.	
39.	Ficus Ruminalis.					
40.	Lupa.					
41.	Comitium.	* Comitium.				
42.	Sepulchrum Romuli.	. . . . .	* B. Arc. Jani super.			
43.	Tribunal.	* Rostra Julia.	. . . . .	* Arcus Fabianus		
44.	Puteal Libonis.	. . . . .	. . . . .	Puteal Libonis.		
45.	Atrium Æd. Vestæ.	Atrium Æd. Vestæ.	* H. G. Arcus Fabiana et Puteal Libonis.			
46.	Arcus Fabianus.					
47.	Regia.	. . . . .	* Regia Regis sacrificuli. H. Arcus Jani inferior.	* D. Lucus sacer Vestæ.		
48.	Ædes Vestæ.	Ædes Vestæ.	* Græcostasis.			
49.	Domus regis.	. . . . .	* Basilica opimia.	. . . . .	Lupercal.	
50.	Domus Vestalium et Lucus.	* G. Clivus sacer.	* Clivus sacer.			
51.	Clivus sacer.					
52.	Sacellum.	Lucus Vestæ.	. . . . .	* Regia vel domus Pontificum.		
53.	Rostra Julia.					
54.	Ædes D. Julii.	Ædes D. Julii.				
55.	Ædes Penatium.	Ædes Penatium.	Templum Remi.	Templum Romuli et Remi.	Templum Remi.	Templum Romuli (Fauno), Templum Quirini (Donati et G.); Templum Remi (Nardini et V.).
56	Basilica Constantiniana (Forum pacis).	Basilica et Forum Pacis.	Basilica Constantin. * B. G. Domus Galeni et Sacellum Penatium.	T. Pacis. * B. G. Domus Galeni et Servii Tullii; B. D. Tarquinii prisci.	Basilica Constantini.	Vestibulum Neronis (Piale); Templum Pacis; Tabulæ Neronis (Venuti et Piranesi).
57.				Templum Veneris et Romæ.	Templum Veneris et Romæ.	
58.				Arc. Titi. * Cliv. sacer.	Arcus Titi.	

DE

L'HABITUDE DE GESTICULER

QU'ONT LES ITALIENS.

DE

L'HABITUDE DE GESTICULER

QU'ONT LES ITALIENS[1].

Considérations sur l'ouvrage du chanoine de Jorio : *La Mimica degli antichi investigata nel gestire Napolitano*[2].

Lorsque les Italiens parlent, il s'en faut que leur langue fasse seule les frais de la conversation ; les gestes du corps sont chez eux comme une sorte d'accompagnement obligé de la parole. Jamais en Italie vous ne verrez deux interlocuteurs s'arrêter immobiles, l'un les mains derrière le dos, l'autre appuyé sur son parapluie, et discuter froidement les opinions politiques qu'ils se proposent de favoriser ou de combattre. Jamais non plus vous ne rencontrerez là un orateur sacré ou profane que vous croiriez rivé à sa chaire ou enchaîné sur son banc. Encore moins y serez-vous exposé à vous trouver en présence d'un de ces candidats qui se cramponnent à leur estrade électorale, comme s'ils avaient peur qu'on les en arrachât, et dont l'éloquence passionnée s'exhale bruyamment, tandis que leur corps ressemble à une statue, à l'exception

1 *Revue de Dublin*. 1837.

2 L'action oratoire des anciens retracée à l'aide des gestes des Napolitains.

de leur bras droit qui sort quelquefois de son immobilité, pour imiter le mouvement régulier d'un balancier, ou appliquer un violent coup de poing sur les planches frémissantes. Encore une fois, rien de tout cela en Italie. Prenez, par exemple, deux amis qui viennent s'asseoir à la porte d'un café pour prendre le frais, ou qui descendent, en causant, la bruyante rue de Tolède à Naples. Le sujet de leur conversation peut être la chose la plus futile du monde ; ils s'entretiennent de l'opéra en vogue, du dernier bal ou du prochain mariage ; que sais-je ? Mais quoi qu'ils se disent, chaque interlocuteur exprimera son opinion d'une voix douce et mélodieuse, en même temps qu'il exécutera avec ses doigts, ses mains et son corps tout entier, une variété indéfinie de gestes qui s'harmoniseront parfaitement avec son discours et en marqueront les nuances. Tenez : l'un d'eux n'a pas encore pris la parole, bien que l'autre ait cessé de parler, mais il lève lentement la main droite dont le pouce et l'index sont rapprochés par les extrémités et les autres doigts étendus, tandis que la gauche repose doucement sur le bras de son interlocuteur. Soyez-en persuadé, sa réplique va commencer par quelque grave sentence, par quelque sublime apophthegme dont il tirera des conséquences merveilleuses. Sa bouche s'ouvrira lentement avant d'articuler un son, et lorsque enfin l'*oracle* daignera parler, sa main droite battra la mesure, vous la verrez s'élever et tomber en cadence sur chaque substantif, sur chaque verbe de la phrase ; puis, quand il aura fini, les deux doigts conjoints se sépareront, et la main droite se déploiera tout entière dans un geste plein de grâce et de dignité, si toutefois ses conclusions sont positives. Car, si elles sont négatives, l'index seul demeurera en dehors et oscillera lentement, comme un balancier, entre les deux interlocuteurs. Cependant, le sententieux discours est terminé et couronné par un signe de tête non moins solennel : le tour de l'autre ami est venu. Mais il paraît que l'adage était trop vague ou d'une application trop générale pour qu'il pût y répondre ; il attend donc, pour manifester son opinion, qu'il soit mieux renseigné. Dans l'intervalle, il secoue la tête et les mains en

poussant cette exclamation : « Èh ! » qui n'a qu'une syllabe mais une foule de sens différents, et dont la signification, comme celle d'un mot chinois, varie suivant l'intonation qu'on lui donne. Le premier s'aperçoit qu'il n'a point encore fait brèche dans les convictions de son ami, et revient à la charge avec plus d'ardeur. Il a recours au geste qui exprime une sollicitation pressante ; ses deux mains sont jointes, les pouces baissés et ses doigts comme collés les uns contre les autres ; (en effet, si les premiers étaient levés et les seconds détachés, surtout avec un mouvement de haut en bas, le geste n'exprimerait plus l'idée de supplier mais de *braire*, car c'est ainsi que dans le langage hiéroglyphique on représente un âne). Dans cette position, les mains battent la mesure, en s'abaissant et en s'élevant tour à tour, tandis que la tête est rejetée sur l'épaule droite. Ici encore, nous pouvons entendre la phrase qui accompagne ce geste ; pour sûr, elle va commencer par ces mots : *Abbia pazienza*, prière faite avec une légère expression de reproche, puis suit une répétition plus énergique et à peu près identique des arguments qui ont été mis en avant la première fois, et à la fin de la phrase, les mains, vivement séparées l'une de l'autre, retomberont de chaque côté du corps, la paume en dehors. S'il n'a point encore réussi à persuader son ami, l'orateur, en dernière analyse, a recours à une sorte d'argument *ad hominem*. Rassemblant les quatre doigts et le pouce de la main droite, il en appuie les extrémités réunies sur son front qu'il penche du côté de son auditeur incrédule ; et, dans cette attitude, il recommence son raisonnement sous une autre forme. Ce geste est un appel direct au bon sens de l'autre interlocuteur : cela équivaut à lui dire que, s'il a une étincelle d'intelligence, il doit comprendre la justesse d'un tel raisonnement. Pousser plus loin l'obstination, conduirait évidemment à une altercation ; aussi ce dernier cède-t-il, et, en signe d'assentiment, il baisse la tête, fait un léger mouvement d'épaules et lève les mains à la hauteur des tempes, les paumes tournées vers la terre. « *E vero*, » — « *ha ragione*, » ou « *non si può negare*, » sont les paroles qui accompagnent indubitablement ce geste.

La scène que nous venons de décrire est toute pacifique, et se passe entre amis : mais il existe en outre d'autres gestes plus pressants, à l'aide desquels on peut rendre d'autres sentiments plus énergiques; toutefois, nous ne nous y arrêterons pas, dans la crainte de fatiguer le lecteur. Nous nous bornerons à dire que, lorsque le sujet de la conversation est plus important et les interlocuteurs plus animés, les gestes succèdent aux gestes avec une merveilleuse rapidité et une grande hardiesse. La tête et le corps s'ébranlent et ne tardent pas à se tordre dans des convulsions sympathiques avec les autres membres; aussi, longtemps avant qu'un sentiment de colère se soit manifesté, un étranger s'imaginerait-il facilement que les deux individus qu'il a devant lui, sont en proie à un violent emportement, et tous leurs mouvements lui paraissent comme les contorsions de deux énergumènes. Or, pendant tout ce temps, aucun des doigts n'a bougé, les épaules n'ont point fait un mouvement ni les lèvres un pli, sans que chaque geste eût une raison d'être, c'est-à-dire, un sens précis et invariable.

L'auteur du livre que nous avons sous les yeux, a entrepris de classer et de décrire ces gestes nombreux et variés, surtout en ce qui concerne le peuple napolitain. Toutefois l'expérience nous a appris, qu'à peu d'exceptions près on peut les considérer comme formant un langage de convention dans l'Italie entière. Nous avons retrouvé partout à peu près les mêmes, et s'il en est qui soient particuliers à Naples, il y en a d'autres en revanche qui ont été omis par notre savant et aimable auteur, et que nous avons rencontrés ailleurs. Le chanoine de Jorio est bien connu de tous les Anglais qui ont visité Naples, autant à cause de l'aimable courtoisie dont la connaissance qu'il possède de leur langue lui permet de faire preuve envers eux, qu'en raison des savants ouvrages qu'il a publiés sur les antiquités de cette ville et de ses environs. Le livre dont nous nous occupons, donne une description par ordre alphabétique des différents gestes à l'aide desquels chaque passion, chaque sentiment de l'ame, chaque idée, se

trouve ordinairement exprimée. Considéré simplement à ce point de vue, ce livre serait déjà plein d'attrait pour quiconque est familiarisé avec les mœurs italiennes. Mais le titre qu'il porte, donne à entendre qu'il a un but plus élevé et qu'il cherche à retrouver, à l'aide de ces signes modernes, l'action oratoire des anciens. Le fait est, que chacun des gestes qui ont été décrits par les auteurs classiques est demeuré en usage, et conserve sa signification primitive. Le savant auteur a été plus loin. Il a cherché, dans cette conformité entre les Italiens anciens et les modernes, l'explication de certains monuments muets, sur lesquels sont représentées des figures dont on ne peut conjecturer les sentiments et les rapports mutuels, que d'après l'action à laquelle ils se livrent. Après avoir établi en thèse générale que les mêmes gestes ont toujours représenté les mêmes idées, il recherche quel serait aujourd'hui le sentiment sous l'impression duquel se produirait l'acte représenté sur le monument, et il en détermine ainsi la signification.

Les considérations que nous venons de présenter, soulèvent tout naturellement une question pleine d'intérêt; cette question, la voici : à quoi faut-il attribuer cette ressemblance entre les anciens et les modernes? Ces gestes si expressifs, au point qu'on peut les appeler une langue, ont-ils été inventés dans les temps reculés, et se sont-ils perpétués jusqu'à nos jours, ou bien sont-ils le résultat d'un rapport naturel entre eux et les idées qu'ils représentent? En d'autres termes, sont-ils de pure convention, ou destinés à aider l'intelligence? A quoi nous répondons qu'ils participent manifestement de ce double caractère. Quelques-uns appartiennent sans doute à la seconde catégorie : ainsi nous rangerions volontiers parmi ces derniers, l'action de se frapper le front en signe de désespoir, ou d'appuyer la main sur son cœur pour protester de sa sincérité ou de son affection. D'autres sont manifestement artificiels, tel est le geste de décrire un demi-cercle avec l'index, rapidement porté de bas en haut, pour exprimer *demain*. Ce signe indique qu'il faut que le soleil accomplisse sa révolution journalière, avant que l'événement auquel on

fait allusion puisse avoir lieu. Ainsi donc, ici même nous trouvons une raison au symbole, et il ne serait pas plus difficile d'en trouver une dans tous les autres cas. Pour nous en assurer, il faut remarquer que, dans le principe, ces gestes accompagnaient des mots et étaient les accessoires ordinaires de certaines phrases. Peu à peu ils ont fini par se substituer à ces phrases et par suffire, en vertu de l'association des idées, à exprimer seuls le sens qu'elles présentaient. D'ailleurs, ces dernières étant souvent purement métaphoriques, le geste représente la signification littérale et devient ainsi, lorsqu'il est appliqué à la figure, une véritable métonymie. Quelques exemples suffiront pour faire ressortir cette observation.

La faim s'exprime en frappant les côtes avec le plat de la main. Ce geste indique que les deux côtés sont près de se rencontrer, faute de quelque chose pour les tenir écartés l'un de l'autre, ou que le besoin les affaiblit. Mais la faim est fille de la pauvreté : de là vient que le même signe sert à représenter la mère. On peut facilement retracer les rapports qui existent entre l'organe de l'odorat et la sagacité, à l'aide de ce dernier mot qui signifie, littéralement parlant, la faculté de suivre à la piste, ainsi que font les chiens de chasse. Quand les anciens voulaient exprimer qu'une personne manquait d'intelligence ou avait été victime d'une mystification, ils faisaient allusion à son nez. *Suspendere naso* est une phrase qui se rencontre souvent dans leurs écrits. Cette association d'idées, réelle ou imaginaire, s'exprime chez nous et en Allemagne comme en Italie. Le pouce appliqué sur le nez avec la main éployée, indique, comme Cruickshanks le sait parfaitement, que la personne à laquelle ce geste s'adresse, ne passe pas pour avoir inventé la poudre. En anglais, l'acte en question n'a point d'équivalent dans la langue écrite, mais chez les Italiens, il n'est pas rare de voir, même de bons auteurs, au lieu de dire, *il a été trompé, il a été dupe;* mettre : « *E restato con un' palma di naso;* il s'en est allé avec un pied de nez. » C'est évidemment cette idée qu'exprime le geste, d'ailleurs peu élégant, que nous venons de constater ;

il le décrit à la lettre et entre ensuite dans son acception métaphorique. M. le chanoine de Jorio suppose que ce qui a donné naissance à cette expression, c'est l'aspect de la physionomie de l'homme qui s'aperçoit qu'il a été mystifié et qui reste la bouche béante et les yeux fixes, double circonstance qui accompagne invariablement le geste et lui donne la couleur locale. La première caricature venue, représentant un badaud quelconque, fournirait une explication plus naturelle, en montrant l'air stupide et niais d'une physionomie dont le trait le plus proéminent est d'une longueur exagérée.

Cependant ce même organe, dont nous apprécions tous l'utilité, donne naissance à une autre figure du même genre. Une personne veut-elle exprimer la défiance que lui inspire une autre, et vous mettre en garde à l'endroit de cette dernière, elle appliquera l'index de la main droite contre son nez. Si lorsque vous prenez des informations sur quelqu'un, on vous répond par ce geste (réponse que nous nous rappelons nous-mêmes avoir reçue), vous pouvez en conclure *qu'il n'est pas en bonne odeur*, qu'il est suspect, et le mot italien, *puzze*, qui accompagne ce geste, en exprime la signification. Un jour, je ne sais en quelle circonstance, je me trouvai engagé dans une sorte d'altercation avec une personne généralement connue par son amour des querelles et de la dispute. J'ignorais ce trait d'un caractère d'ailleurs estimable sous d'autres rapports; mais un ami qui nous voyait nous échauffer, se mit à se promener de long en large devant moi, de manière à ce que mon interlocuteur lui tournât le dos, et tout en marchant, il me faisait ce signe sans avoir l'air de s'occuper de nous. Je compris, et me hâtant de quitter le terrain où je m'engageais, je battis en retraite aussi vite que possible.

Nous avons vu comment on indiquait la participation passive d'un individu à une ruse ou à une tromperie quelconque : la voix active possède aussi une expression correspondant à un idiome populaire. Pour vous faire entendre que quelqu'un

cherche à vous tromper, un ami se contentera d'introduire les doigts entre sa cravate et son cou, en frottant lentement ce dernier avec le revers de la main. Dans le dialecte des Napolitains, on dit : « *L'a menata dinto allo cravatino,* » ou « *L'ncanna ;* » — « il l'a mis dans sa cravate » ou « dans son gosier ; » phrases qui correspondent respectivement à nos expressions populaires *faire avaler* et *la gober*. Quant au geste, il représente de la manière la plus pratique, l'élargissement que doit nécessairement subir l'œsophage pour laisser passer la mystification qui descend dans le gosier du patient. De là, autre symbole de la même idée, consistant à ouvrir la bouche en ayant l'air d'y jeter quelque chose avec les doigts réunis de la main droite.

C'est ainsi que presque tous les gestes peuvent être rapportés à quelque idiome populaire, à quelque phrase proverbiale, comme nous aurons l'occasion de le faire voir par quelques exemples encore avant la fin de ce travail. Nous l'avouerons, il est quelquefois nécessaire de dérouler anneau par anneau une longue chaîne d'idées pour arriver à comprendre un signe. Supposons un enfant à une fenêtre, qu'un de ses camarades inviterait à venir le rejoindre dans la rue, non point en lui faisant, comme chez nous, un signe avec les doigts élevés, ce qui serait simplement un salut amical, mais en les tournant vers la terre et en les ramenant à plusieurs reprises vers la paume de la main. Le premier répond, en plaçant devant sa figure sa main dont tous les doigts sont écartés. Que veut-il dire par là ? Le voici : il se représente comme regardant à travers les barreaux d'une prison, il fait entendre qu'il est consigné au logis par l'autorité paternelle. Quiconque se promène aux environs de Naples est sûr de voir sa voiture assaillie par une nuée d'enfants qui, sachant que très-probablement on ne comprend pas leur patois, remettent au langage expressif des gestes le soin d'émouvoir la pitié des voyageurs. A cet effet, ils disposent le pouce et l'index en forme de fer à cheval, et en appliquent les pointes au-dessus et au-dessous de la bouche, puis, dans le sens

horizontal aux extrémités, ces deux mouvements se succédant l'un à l'autre avec une extrême rapidité. Malheureusement l'expression comique de physionomie qui accompagne ce geste, lui ôte ce que les petits fripons voudraient lui donner de touchant et de lamentable, et empêche même un observateur d'en comprendre la poésie. Cela veut dire que la bouche a été fermée et comme scellée; en d'autres termes, que le misérable n'a rien à manger depuis longtemps.

Nous retrouvons dans nos souvenirs un exemple remarquable de la vivacité avec laquelle les Italiens revêtent d'une forme symbolique une idée assez compliquée. Un petit garçon poursuivait de ses supplications, dans les rues de Gênes, un Anglais qui récompensa sa persévérance par le don d'une *crazia*, misérable monnaie de cuivre, de la moitié de l'épaisseur d'un pain à cacheter et à moitié aussi large. Un mendiant britannique aurait peut-être donné un libre cours à son indignation et jeté avec colère la pièce contre terre. Le petit Italien se garda bien de s'aviser d'en faire autant. Plaçant la petite pièce de monnaie sur la paume de sa main, il l'éleva à la hauteur de sa bouche, souffla dessus et la fit envoler, en regardant le donateur d'un air narquois et mutin. Or, souffler sur une personne ou sur une chose, est une marque de mépris, comme nous l'apprend M. de Jorio lui-même (p. 129); de sorte que l'enfant ne pouvait donner à l'Anglais une plus forte preuve de son dédain. Mais en même temps l'acte expliquait le motif qui l'avait inspiré, l'enfant exposait la cause de son mécontentement : le présent à ses yeux était trop *léger*. Toutefois, nous croyons qu'il eut un autre résultat plus satisfaisant, celui de tirer une plus grosse pièce de la poche de l'Anglais que cette scène avait considérablement amusé.

Pour faire voir quels vastes développements cette manière d'exprimer les idées est susceptible de recevoir, imaginons une question quelconque, et voyons de combien de manières on peut y répondre. Supposons, par exemple, que nous désirions savoir des nouvelles d'un malade couché dans une pièce voisine. Son domestique, en appuyant le doigt sur ses

lèvres, indiquera la nécessité d'observer le silence. Nous allons l'interroger sans parler. Un signe de la tête rejetée en arrière, et un regard interrogateur lancé dans la direction de la porte, suppléera assez éloquemment à cette question : « Comment va-t-il? » Le serviteur étend la main, la paume vers la terre, les doigts un peu écartés, et la fait légèrement osciller. Cela veut dire : « *Cosè, cosè*, comme-ci, comme-çà. » S'il imprime à sa main un mouvement plus marqué, de manière à décrire une courbe dans l'air et en la faisant mouvoir du poignet, alors sa réponse serait : « *Alti e bassi,* il y a du haut et du bas ; » c'est-à-dire, l'état du malade varie constamment d'un moment à l'autre. Si le domestique secoue la tête, en accompagnant ce geste d'un claquement de lèvres ou d'un son guttural impossible à décrire, il veut dire par là, que son maître est bien malade. S'il lève les mains et la tête en les agitant horizontalement, c'est signe qu'il n'y a plus d'espoir de le sauver. Un mouvement vertical de ces organes de bas en haut indiquerait au contraire une amélioration sensible. Dans ces différents gestes, il va sans dire que l'expression de la physionomie, et des yeux en particulier joue un rôle considérable. Supposons que le domestique repose sa joue sur sa main droite, tandis que de la main gauche il soutient le coude droit, il vous fait savoir ainsi que le malade est assoupi. S'il lève le petit doigt et en dirige la pointe en haut, en disant : « Il est comme cela, » vous en conclurez que l'infortuné est réduit à une maigreur qui le fait ressembler à un squelette. Enfin, quant à vos questions, le fidèle serviteur répondra en coupant l'air en forme de croix, n'en demandez pas davantage, celui dont vous voulez avoir des nouvelles n'existe plus. Aussi, par métaphore, ce dernier signe sert-il à indiquer l'insuccès d'un projet, la chute d'une entreprise, la perte d'un procès ou enfin le terme quel qu'il soit de toutes les choses d'ici-bas.

Supposons maintenant que vous preniez des renseignements sur un individu avec lequel vous vous trouvez en rapports, et que celui à qui vous vous adressez préfère vous

répondre par signes. S'il porte son doigt à son front, ce geste indiquera que votre homme ne manque pas d'intelligence. Si, au contraire, appuyant son pouce sur sa tempe, le premier laisse sa main levée avec les doigts étendus, se prolonger en avant, il vous avertit par là que le second appartient à la gent aux longues oreilles. La personne que vous interrogez vient-elle à abaisser avec l'index le coin de sa paupière, c'est pour vous signifier que l'autre est un fin matois, et que vous ne sauriez trop être sur vos gardes avec lui; littéralement qu'il louche, et que vous ne pouvez jamais savoir pour certain de quel côté il tourne ses regards. Pour faire voir que votre homme est honnête et droit, celui que vous interrogez étendra la main sans hésiter, en réunissant les extrémités du pouce et de l'index, comme s'il tenait une balance en parfait équilibre. Si, au contraire, il accroche ensemble les petits doigts des deux mains et les fait avancer en allant de côté et en agitant les autres doigts, c'est pour vous informer que l'autre ressemble au crabe et qu'il ne marche pas droit. Le pouce appuyé sur la première phalange de l'index, comme pour la couper, indique que l'individu dont il s'agit « n'est pas plus large que cela, » c'est-à-dire qu'il a un petit esprit et des idées étroites. Les expressions qui indiquent le bien ou le mal, sont plus difficiles à caractériser, car elles dépendent en grande partie de la physionomie. Le dernier aura pour organe le doigt agité d'une manière négative, tandis que le visage exprimera l'aversion; d'un autre côté, la main vivement relevée et la tête renversée en articulant un long : « Ah ! » exprimeront le premier. Si vous demandez des nouvelles d'un individu que vous n'avez pas vu depuis quelque temps, vous pouvez en être informé, sans que celui qui vous répond soit obligé de dire un seul mot, dans le cas où la vérité serait pénible à avouer. Il avancera la main dont le petit doigt sera dirigé vers la terre, et la fera mouvoir de haut en bas pour indiquer que l'autre est parti; ce geste répété plus ou moins fréquemment et avec une intention diversement marquée, dénote respectivement la distance plus ou moins éloignée de l'endroit où il est allé. Mais si la main, au lieu d'être placée

devant la poitrine, est ramenée sur le côté gauche, de manière à faire son geste horizontalement et dans la direction du dos de celui qui parle, cela signifie que l'homme dont vous vous informez a réussi à s'échapper. Placée devant la poitrine, la main en descendant rapidement et en sens oblique vers le côté gauche comme si elle coupait quelque chose, fait entendre que la personne a reçu un châtiment quelconque : enfin, en fermant les deux poings et en croisant les poignets l'un sur l'autre, on vous donne à entendre que votre homme est en prison.

Nous ne citerons plus qu'un seul trait, parce qu'il a rapport à une chose qui occupe une place considérable dans la conversation, je veux dire l'argent. Pour demander si un homme est riche ou non, vous n'avez qu'à jeter de son côté un regard interrogateur accompagné d'un signe de tête, en ayant soin de frapper en même temps sur votre poche ou de frotter l'extrémité de votre index avec votre pouce comme si vous comptiez de l'argent. Votre silencieux ami, à l'aide des signes de tête, des regards et des gestes ordinaires vous répondra : « Il est pauvre ; » ou bien : « Il a un petit revenu ; » ou enfin : « *Il est dans l'opulence,* » suivant la circonstance. Dans le dernier cas sa réponse consistera en un mouvement en arrière de la tête et de la main accompagné d'une sorte de sifflement indéfinissable. Supposons que vous poussiez plus loin vos questions et que, de la voix ou du geste, vous demandiez comment l'individu dont il s'agit est arrivé à la fortune. La personne que vous interrogez, en passant à plusieurs reprises son pouce d'une tempe à l'autre, vous fera connaître que c'est à la sueur de son front, c'est-à-dire à force de travail et d'application. Mais si elle ne porte pas la main aussi haut et se contente de saisir sa joue entre le pouce et les autres doigts fermés en secouant la main, c'est un signe que l'intrigue ou les malversations servent de base à la fortune dont vous recherchez l'origine. Peut-être votre interlocuteur, fermant la main, placera-t-il sous son menton son pouce recourbé en forme de crochet : vous comprendrez par là que le richard a fait tourner

les malheurs des autres à son profit, et les a en quelque sorte pris à l'hameçon. Ou bien encore, il serrera fortement ses poings fermés contre sa poitrine, voulant exprimer par là que l'homme dont il parle est avare ou, pour nous servir d'une expression populaire analogue au geste dont il s'est servi, qu'il *est dur à la détente*. Enfin si le premier ramène et ferme *successivement* tous les doigts de sa main, en décrivant une sorte de courbe, c'est pour vous dire que le prétendu Crésus n'est qu'un voleur enrichi du bien d'autrui. Changeons maintenant la thèse, et supposons que la réponse ait été défavorable à la condition de fortune de la personne dont vous vous inquiétez, et que vous désiriez savoir comment elle est ainsi déchue de l'heureuse position que vous lui connaissiez autrefois. Pour vous en rendre compte, on aura recours à des gestes non moins variés. Ainsi, par exemple, la personne qui vous renseigne, réunira toutes les extrémités des doigts d'une main, ou même des deux, selon le degré d'emphase qu'elle voudra donner à sa réponse, puis les approchant de sa bouche, elle soufflera dessus, en enflant les joues; et aussitôt les doigts s'ouvriront et se sépareront comme s'ils étaient dispersés par le souffle qui les a atteints. Ce geste indique naturellement que la fortune dont vous vous enquérez a été dissipée, on ne sait trop comment, mais par suite de la négligence du propriétaire. Si l'on vous avait répondu en fermant le poing, en rejetant la tête en arrière et en dirigeant à plusieurs reprises le pouce étendu vers la bouche, vous auriez pu en conclure que l'ivrognerie était la cause de la ruine de l'infortuné. Le même geste, fait avec les extrémités réunies du pouce et des quatre autres doigts, dénoterait une extravagance plus matérielle encore, des excès de table de tout genre. Enfin, si votre interlocuteur rapproche sa main gauche de sa poitrine dans l'attitude d'un homme qui tient quelque chose entre le pouce et l'index, tandis qu'avec les mêmes doigts de la main droite également fermée, il a l'air de tirer avec effort cet objet imaginaire, c'est que le jeu a été l'instrument de la ruine de l'infortuné dont il est question : en effet, ce geste représente la manière dont les joueurs ont coutume de tirer les cartes de leur main.

Ces quelques exemples suffiront pour démontrer l'étendue, la perfection et l'utilité de ce système de signaux. On comprendra aisément comment chaque passion et les conséquences qu'elle entraîne après elle, comment l'amour et la haine, le plaisir et la douleur, la menace et l'encouragement, l'espérance et le désespoir ont leurs symboles visibles, aussi bien que les rapports ordinaires des choses entre elles, le temps, l'espace et les circonstances. Il y a en outre une foule de gestes qui sont de pure imitation, que l'occasion suggère et que l'analogie aide à interpréter ; mais les gestes métaphoriques ne sont pas susceptibles de variété. Il en existe aussi à Naples une espèce dont nous aurions volontiers parlé, parce que cette digression eût été aussi curieuse qu'amusante, si nous n'avions craint de trop nous écarter de notre sujet : ce sont ceux qui ont rapport à la *Jettatura* ou croyance aux maléfices, que ces signes passent pour avoir la vertu de conjurer. Il est évident qu'un peuple qui possède ainsi une langue au bout des doigts (ceci est à la lettre), doit s'exprimer dans toutes les circonstances avec une merveilleuse vivacité et a à sa disposition une précieuse ressource pour communiquer ses idées dans des occasions où il est possible d'avoir recours à la parole, et où un Anglais resterait muet ou se verrait réduit à épeler sur ses doigts l'alphabet des sourds-muets. Nous avons été témoins, il y a quelques années, de l'utilité des gestes. Lorsque le vieux Ferdinand, l'idole des Napolitains, fut de retour dans sa capitale après la sotte révolution de 1822, il se présenta sur un balcon à la multitude des Lazzaroni repentants et ravis de le voir. Les Napolitains ne parlent jamais, ils crient ; or, pour nous servir d'une expression parlementaire, obtenir la parole au milieu d'un pareil vacarme était une chose à laquelle on ne pouvait pas songer. Mais le roi était un vrai Napolitain, et si le langage des fleurs lui était inconnu, en revanche, il savait à fond celui des doigts. Ce fut donc à ce dernier qu'il eut recours pour se faire entendre de ses sujets. Il leur reprocha leur conduite passée, les menaça de sévir plus sévèrement si de pareils désordres se renouvelaient et, après les avoir exhortés à être sages, il leur commanda de se disperser et de

retourner tranquillement chez eux. Chaque geste fut compris sans qu'il fût besoin d'un mot d'explication, lequel du reste eût été perdu au milieu des cris assourdissants qui s'élevaient de toutes parts. Qu'un tel art serait précieux au milieu de nos assemblées électorales! Il serait si facile de composer à l'adresse d'électeurs trop bruyants une profession de foi *manuelle* dans laquelle, en dépit des clameurs d'une faction rivale, on protesterait, suivant l'usage, de son patriotisme et de son zèle : on aurait au bout de ses doigts la preuve irréfragable que son compétiteur est indigne de toute confiance et, à l'aide du nez et des joues, on établirait les droits incontestables qu'on a à la préférence des électeurs. Un peu d'adresse dans les mains donnerait ainsi à un candidat asthmatique les mêmes chances qu'à un démagogue doué d'une voix de stentor.

Il ne faut pas croire que ce système de gestes soit, en Italie, l'objet d'un enseignement spécial : il s'apprend spontanément avec l'usage de la parole. Nous avons vu des petites filles de sept ou huit ans reprendre une compagne plus jeune qui leur paraissait trop hardie, avec une dignité et une convenance qui n'eussent pas été déplacées dans une tragédienne remplissant le rôle d'Electre ou de lady Macbeth. Que dis-je? nous avons rencontré, non sans un vif étonnement, un aveugle-né qui faisait tous les gestes que nous avons décrits avec autant de perfection que s'ils eussent été chez lui le résultat de l'imitation et qu'il les eût appris en les voyant faire aux autres. Souvent le geste ne s'exécute pas tout entier, on se borne à l'indiquer par une attitude à peu près analogue à celle qu'il exige. De cette façon, il est plus facilement dérobé aux regards de ceux qui doivent l'ignorer et forme, relativement à la langue hiéroglyphique, une sorte d'expression *démotique* dans laquelle le symbole se devine plutôt qu'il n'est représenté. Cependant le rôle que les yeux remplissent dans ces colloques muets est le plus important et en même temps le plus difficile à décrire. En Sicile surtout, ce moyen de communication est tellement puissant qu'il remplace tous les autres ; en effet, des conversations longues et compliquées se tiennent souvent

sans le secours d'aucun autre organe. On croit même que les conjurés qui organisèrent les Vêpres Siciliennes se concertèrent dans toute l'étendue de l'île sans proférer une syllabe, et que le jour et l'heure pour le massacre général des Français furent fixés par l'échange de quelques regards et peut-être de deux ou trois signes. De sorte que si l'on peut dire que la manière dont les Italiens communiquent entre eux à l'aide de gestes ressemble à une sorte de télégraphie, celle des Siciliens ressemble davantage à un système de signaux faits avec des feux, lequel est aussi complet que l'autre, bien que plus difficile à décrire.

Dans tout le cours de cette étude, nous avons eu recours à nos propres observations bien plus qu'au livre du savant chanoine, lequel toutefois a toujours été auprès de nous afin de servir à rectifier les faits, si nos souvenirs n'étaient pas fidèles. Il est une autre partie de son ouvrage dans l'étude de laquelle nous entrerions volontiers, si le temps et l'espace nous le permettaient : c'est l'application des gestes modernes à la recherche et à l'explication de l'art ancien. Toutefois, nous nous voyons forcés de renoncer à cette tâche, quelque attrayante qu'elle soit ; il nous faudrait reproduire ici les planches qui sont nécessaires à l'intelligence de cette partie du livre de M. de Jorio. Il nous suffira donc de constater que, d'après ses recherches, l'action oratoire devait être chez les anciens habitants de l'Italie ce qu'elle est chez ses peuples modernes. Les différentes positions de la main décrites par Quintilien, Apulée et les autres auteurs classiques sont encore en usage ; les figures peintes dans le célèbre Térence du Vatican représentent les mêmes gestes qui accompagneraient aujourd'hui les paroles qu'elles sont censées prononcer ; enfin les scènes, retracées sur les vases grecs et sur les bas-reliefs, ont un sens qui se révèle sans effort à l'œil accoutumé à saisir le langage mystérieux des mains.

Cette considération, selon nous, serait suffisante pour donner un intérêt réel à ce qui a été traité dans cet article comme un objet de pure curiosité. En effet, l'antiquaire doit

attacher autant d'importance à déchiffrer ce langage symbolique qu'une vieille légende sur laquelle il se courbe, pendant des heures, avant d'arriver à une conjecture plausible. Il existe un autre point de vue d'un intérêt plus général encore, sous lequel on peut envisager le sujet qui nous occupe : nous voulons parler de l'utilité qu'il offre pour comprendre et pour apprécier l'art italien moderne. On s'explique facilement le silence de M. de Jorio à cet endroit : cette remarque concerne les étrangers plutôt que ses compatriotes qui savent ce qu'il aurait voulu leur apprendre. Rien n'est plus facile que de donner des exemples de cette application, aux œuvres d'art, de l'habitude de gesticuler familière aux Italiens ; nous nous contenterons d'en citer un seul, mais nous prendrons pour sujet d'études un chef-d'œuvre, un tableau parlant, si jamais il en fut qui ait mérité ce nom. Sans doute la Cène de Léonard de Vinci est depuis longtemps l'objet de l'admiration universelle ; toutefois, nous ne craignons pas de dire que ce qui en constitue la principale beauté demeurera inaperçu, si l'on ne sait apprécier la pose des différents personnages, en tant qu'elle exprime les discours qu'ils tiennent ou les sentiments qui les animent. Prenez, par exemple, la figure de Judas. L'Evangile nous fournit deux traits caractéristiques qui servent à le faire reconnaître : c'était un voleur, et il portait une bourse. Cette dernière circonstance avait été facilement saisie par tous les peintres qui en avaient fait l'emblème de la première. Cependant le texte sacré les représentait comme constituant des traits distincts l'un de l'autre. Le génie de Léonard de Vinci a seul réussi à transporter cette distinction dans la peinture. Le traître tient une bourse de la main droite, tandis que sa gauche est étendue avec les doigts légèrement recourbés, c'est-à-dire dans la position que nous avons décrite comme dénotant le vol : en effet, ce geste ressemble parfaitement à l'acte du larron qui attire à lui et renferme dans sa main l'objet qu'il a volé. Du reste, le peintre a fait en sorte qu'il ne restât aucun doute sur son intention. En effet, tandis que tout le reste du pain qui se trouve sur la table est d'une qualité grossière, il a placé un pain blanc à la portée de Judas, et c'est vers cet objet que

se tournent les convoitises de l'apôtre infidèle. Au moyen de cette simple circonstance, l'artiste a réussi non point seulement à définir un acte, mais à nous inspirer le plus profond mépris et la plus vive horreur pour le traître qui profitait du trouble causé dans l'assemblée par la déclaration du Maître : « L'un de vous me trahira, » pour voler un misérable morceau de pain blanc. D'après son attitude, il semble regarder autour de lui afin de voir si l'attention des autres est tellement occupée, que sa main puisse se porter inaperçue dans une direction opposée à celle vers laquelle il tourne les yeux, et perpétrer le vol qu'il médite.

Si, de cette image vivante de la scélératesse incarnée, nous tournons nos regards vers la figure principale, où l'on retrouve l'expression la plus douce et la plus pure qu'on puisse imaginer d'une excellence surhumaine, nous remarquons que son attitude et son geste sont précisément ceux qui doivent accompagner un reproche dicté par l'amour. Les mains sont abaissées avec la paume tournée en bas ; la tête un peu inclinée d'un côté se penche en avant. Nulle autre position ne pouvait aussi bien exprimer ces mots : « L'un de vous va me trahir ! » Quelle heureuse idée l'artiste a eue de saisir cet instant pour représenter la Cène ! Les autres peintres en général ont choisi le moment de l'institution de la sainte Eucharistie. Mais cette auguste cérémonie ne permet pas de mettre en jeu les passions humaines : elle exige, au contraire, que l'artiste donne à ses personnages une attitude uniforme en les réunissant tous dans l'expression d'un sentiment profond d'amour et d'adoration. Mais l'épisode dont Léonard de Vinci a fait choix, c'est-à-dire, le moment de confusion créée dans l'assemblée par les paroles que notre Seigneur vient de prononcer, admettait plus de variété et laissait à l'artiste une plus grande liberté d'action. A la droite du Sauveur, nous voyons saint Jean dans l'attitude de la plus profonde douleur que puisse ressentir un cœur plein d'amour, c'est-à-dire avec les mains entrelacées et convulsivement serrées l'une contre

l'autre[1]. Le sentiment qui domine chez Pierre, c'est un zèle ardent. Appuyé sur le dos de Judas, marchant sur le pied de son frère, il presse Jean à l'aide du geste le plus énergique de s'assurer du nom du traître. Un Italien comprend au premier abord son intention en le voyant appuyer l'index sur la poitrine de Jean. En même temps, son bras droit placé sur la hanche et le couteau qu'il tient à la main n'expriment que trop bien sa ferme résolution de défendre la vie de son maître et de ne point reculer devant la violence, si cela était nécessaire. Cependant, un autre apôtre, qui représente saint Jacques, le saisit par l'épaule pour le ramener en arrière, tandis que saint André lève les mains au ciel en signe d'étonnement mêlé d'horreur, et que Philippe, qui se trouve être la dernière figure de ce côté, est debout et cherche à se rendre compte d'un tumulte dont son éloignement ne lui a pas permis de saisir la cause. De l'autre côté du Sauveur, l'expression des physionomies n'est pas moins animée : un apôtre le supplie de dire le nom du traître et Judas, placé auprès de lui, ne proteste pas avec moins d'énergie de sa propre innocence. Sa tête est penchée de côté, et en même temps il appuie ses mains contre sa poitrine, faisant le geste d'ouvrir son manteau, comme s'il voulait exposer son cœur à découvert aux regards de son maître. Le dernier personnage de ce côté exprime manifestement qu'il considère la chose comme impossible; les mains et la tête sont dans l'attitude qui, en Italie, indiquerait le doute. L'apôtre qui est debout, les mains tendues vers notre Seigneur et le visage tourné vers son compagnon incrédule, lui fait une réponse non moins facile à comprendre, en invoquant la déclaration expresse que vient de faire le Rédempteur. Enfin, un autre personnage placé entre eux assure avec plus de calme son ami de l'exactitude du fait.

[1] De Jorio, p. 203. « Palmulis in alternos digitorum vicissitudines connexis, *ubertim flebam*, » dit Apulée. Saint Grégoire donne la même attitude à sainte Scholastique, lorsque son frère rejeta la demande qu'elle lui faisait de rester auprès d'elle : « Insertas digitis manus super mensam posuit ; » or, telle est précisément l'attitude de Jean dans le tableau de Léonard.

Nous avons insisté à dessein sur ce chef-d'œuvre sublime que nous avons choisi parmi des milliers d'autres, d'abord en raison de son éloquent caractère, ensuite parce qu'il est plus connu que la plupart des autres tableaux à cause des nombreuses gravures et des médaillons qui en ont été publiés. Il est de toute évidence que si un artiste veut peindre une scène dont l'Italie est le théâtre, ou s'il désire parvenir au degré d'expression où sont arrivés les grands maîtres, il doit connaître à fond cette langue des signes dont on fait usage dans leur pays. Au lieu de ces colloques froids et d'où toute animation semble bannie que les Anglais tiennent entre eux, deux ou trois Italiens, causant ensemble, offrent le spectacle d'un groupe où l'on retrouve une multitude d'expressions, d'attitudes et de gestes différents que le pinceau pourrait reproduire. L'Italie est pour les artistes un *pays de Cogagne* dont les rues, si elles ne sont pavées d'or, sont du moins couvertes d'une multitude de tableaux vivants qui les parcourent en ayant l'air de dire à tout venant : « Viens me peindre ! » Une étude sérieuse des paysans italiens vaut seule mille traités abstraits sur l'action et l'expression.

Une étude de ce genre aurait d'heureux résultats, qui ne tarderaient pas à se faire sentir dans la vie publique comme dans la vie privée. D'abord, cela aurait l'avantage de nous débarrasser de cette race de parleurs qui vous prennent au bouton. Un Italien n'a point de main de reste pour cette sorte d'*argumentum ad fibulam;* il a besoin de tous ses doigts : aussi ne peut-il disposer d'un seul pour vous harponner à l'instar des Romains, lors de leur premier combat naval contre les Carthaginois. Mais, pour parler sérieusement, nous sommes persuadés que l'éloquence de la chaire gagnerait considérablement à ce que les prédicateurs étudiassent davantage l'action des Italiens. Quand nous parlons d'action, nous ne voulons pas faire allusion à la pose du corps conformément à certaines lois de convention, en vertu desquelles il convient d'allonger la main droite à un passage donné de la période, et la gauche dans un autre membre de phrase, ainsi que le

prescrivent de stupides manuels d'élocution ; non, nous songeons uniquement à ce langage qui s'adresse aux yeux, qui se sert de l'organe de la vue pour transmettre la pensée comme la parole se sert de l'ouïe, qui enchaîne ainsi l'attention du spectateur aussi bien que celle de l'auditeur, et inspire aux hommes un véritable besoin de voir l'orateur. L'action oratoire en Italie est, quant à la substance, la même que celle dont on fait usage dans la conversation ; seulement elle se déploie avec plus d'assurance, de dignité et de grâce. Elle n'est donc point le résultat de l'étude, mais plutôt de l'attention. Elle est tout à fait dramatique et représente souvent l'effet que décrit la parole. Si, par exemple, l'orateur invoque l'autorité d'un livre, il étendra la paume de la main gauche, tandis qu'avec l'index de la main droite, il fera semblant de suivre les lignes tracées ou bien frappera sur le volume imaginaire, comme pour joindre une sorte de défi à son appel. S'il décrit un concert céleste, il aura l'air d'y prêter l'oreille ; raconte-t-il les supplices éternels de l'enfer? il paraîtra regarder avec effroi dans ses abîmes de flamme. Sans doute, aux yeux des étrangers, ces démonstrations peuvent paraître exagérées, et nous avouons sans difficulté que nous les avons vues quelquefois porter trop loin. Mais les excès de ce genre choquent le bon goût des Italiens, et l'on peut dire qu'en général, chez eux, l'action oratoire est également éloignée des mouvements grotesques et vulgaires, et d'une froideur insipide. Les doigts, qui sont complétement inutiles à l'Anglais quand il parle (car il ne remue que les bras lorsqu'il remue quelque chose), sont constamment en mouvement chez l'orateur Italien, surtout lorsqu'il fait une énumération ou qu'il divise son sujet. Cette sorte de geste offusque surtout les gens du nord ; cependant, c'est l'attitude que l'immortel artiste dont nous avons déjà invoqué l'autorité, a donnée au magnifique christ qui fait l'ornement de la galerie nationale, et on peut en faire remonter l'origine à une haute antiquité, en la retraçant à l'aide des auteurs classiques.

Plus nous comparerons ensemble l'Italie ancienne et celle de nos jours, plus nous découvrirons d'analogie dans le caractère, dans les coutumes et dans les sentiments des habitants de l'une et de l'autre. Avec quelle surprise et quel bonheur n'avons-nous point remarqué ces ressemblances dans les mœurs du peuple, dans des paroles et dans des actes qui échappent ordinairement au regard des voyageurs? Ainsi, par exemple, nous nous rappelons avoir vainement cherché pendant longtemps à nous expliquer la coutume des gens qui, venant vous faire visite et trouvant votre porte entrebâillée, ne savent pas si vous êtes dans votre appartement et, avant d'entrer, vous saluent de ces mots : « *Deo gratias!* » Un employé de la douane à Rome était arrivé à l'appartement d'un *gentleman* anglais, après avoir poussé cette exclamation à toutes les portes du corridor. L'Anglais crut que l'autre déclinait son nom, et, dans la suite, celui-ci avait coutume d'amuser ses amis en leur racontant comme quoi, tant que dura l'entrevue, il fut traité de « *Signor Deo gratias.* » Toutefois, nous ne tardâmes pas à nous expliquer cet usage, ayant trouvé dans saint Augustin que les anciens chrétiens avaient coutume de s'adresser ce salut, et qu'ils furent pour cette raison tournés en ridicule par les Circumcellions qui y substituèrent la formule : « *Deo Laudes!* » Le saint Père entre dans une longue discussion pour justifier la forme de salutation catholique. C'est ainsi qu'une coutume peu importante s'est scrupuleusement perpétuée dans les rapports de société, depuis le quatrième siècle et peut-être depuis une antiquité plus reculée.

En vérité, il nous faut mettre fin à une dissertation que nous n'avions pas l'intention de prolonger autant : en effet, depuis quelque temps nous voyons la silhouette, ou *simulacrum* de notre lecteur, serrer ses poings contre sa poitrine et rejeter son corps en arrière, comme s'il voulait retenir un cheval qui s'emporte, pour nous signifier qu'il faut nous arrêter ou continuer notre chemin sans lui. Peut-être encore avons-nous raison de craindre que quelqu'un qui est déjà familier avec ces

matières n'applique son pouce à son menton en balançant sa main ainsi suspendue, ou qu'il n'ajoute le pouce de l'autre main au petit doigt de la première pour nous dire que nous ne lui avons rien appris de neuf. Enfin, plus probablement encore, un grand nombre ont laissé tomber silencieusement leurs bras qui pendent de chaque côté, et un long soupir s'échappe péniblement de leurs lèvres à moitié fermées, signe infaillible que nous leur avons infligé ce genre de torture intraduisible que les Italiens appellent *una solennissima seccatura*[1].

[1] Nous avons qualifié cette expression d'intraduisible, cependant nous croyons qu'elle peut trouver un équivalent dans l'énergique métaphore populaire : *scier le dos*. (NOTE DU TRADUCTEUR.)

LES

PREMIÈRES ACADÉMIES ITALIENNES.

LES

PREMIÈRES ACADÉMIES

ITALIENNES

ou réponse à certaines attaques dirigées contre le saint-siége.

Il est de mode, depuis longtemps, de dénoncer la religion catholique comme faisant obstacle aux progrès des sciences naturelles. Quels motifs peut-on supposer à une hostilité de ce genre? Dieu seul le sait. L'Église craindrait-elle par hasard que l'étude de l'astronomie fournît des objections contre la transsubstantiation, ou que la chimie et la géologie pussent ébranler la doctrine du purgatoire? La vérité est que toutes les fois qu'on a élevé une accusation semblable avec quelque apparence de raison, ce n'étaient point les dogmes *catholiques* qu'il s'agissait de défendre, mais les bases mêmes sur lesquelles repose le christianisme en général. Dans la malheureuse affaire de Galilée, la sollicitude du tribunal qui le condamna fut éveillée, non par la crainte de voir tirer de ses principes des conclusions contraires à tel ou tel point de la doctrine que maintiennent exclusivement les catholiques, mais par le désir de faire taire des objections contre l'inspiration ou la véracité des livres saints. Ses juges défendirent la cause, non point de Rome ou du saint-siége, mais du christianisme en général, et.

bien qu'ils se soient trompés dans leurs opinions et dans leur jugement, rien ne serait plus injuste que de les accuser d'avoir cherché à soustraire aux investigations de l'examen philosophique aucune des doctrines qui font le sujet des contestations entre les catholiques et les protestants.

Néanmoins, c'est le procès de Galilée qui, mal interprété à dessein et représenté sous un faux jour, non-seulement par des protestants mais encore par un trop grand nombre de catholiques; qui, plus mal expliqué et maladroitement défendu par d'autres, a constamment servi de prétexte aux accusations de cette nature qu'on a dirigées contre Rome. Notre intention n'est pas d'examiner ici la force de cet argument, car il faudrait pour cela entrer dans des détails qui n'auraient aucun rapport à l'objet immédiat de cette dissertation. Nous nous bornerons à constater, qu'à part ce procès unique et tristement singulier, qui n'eut du reste pour effet que la condamnation d'une opinion particulière et non d'une science en général, il est impossible de prouver par des faits que Rome ait jamais manifesté de la défiance contre l'étude des sciences naturelles, à plus forte raison des craintes à l'endroit de leurs résultats. Du vivant même de Galilée, Castelli, son élève de prédilection, et Torricelli, qui découvrit le vide absolu, recevaient à Rome toute espèce de protection et d'encouragements; aussi, ce dernier ne consentit qu'à regret à venir s'établir à Florence après la mort de Galilée. Le premier Cassini, qui remplaça à Bologne Cavalieri, le même qui prépara les voies au calcul infinitésimal, fut traité avec honneur et employé par le pape, comme le fut plus tard Blangini. Cassini reçut la permission de tracer son admirable méridien dans l'église de Saint-Petronio à Bologne, et Bianchini dans l'église Sainte-Marie des Anges à Rome. Le savant jésuite Boscowich poursuivait à la même époque ses études et faisait un cours public : non-seulement il lui fut permis de vaquer en paix à ses occupations scientifiques, mais il se vit comblé d'honneurs et chargé de travaux importants, entre autres, d'inspecter et de faire réparer la

coupole de Saint-Pierre, lorsqu'elle menaça de s'écrouler par suite de quelques changements imprudents qu'on fit subir aux arcs-boutants. Sa *physique*, publiée en 1758, a servi de base à de nombreux et excellents ouvrages sur la théorie de Newton. Toutefois, c'est à deux de ses contemporains, les savants pères Jacquier et Lesueur, de l'ordre de Saint-François de Paule, que revient la gloire d'avoir publié le meilleur commentaire sur les œuvres de l'illustre philosophe anglais (1739-42). Jacquier n'avait que vingt-huit ans, lorsque parut la première partie; et il occupait alors la chaire d'Écriture sainte au collége de la Propagande. Ce fait prouve qu'on laissait assez de latitude sur le choix d'un système de philosophie et d'astronomie aux professeurs chargés d'expliquer la Bible. Le même religieux continua à jouir de la faveur de Benoît XIV et des pontifes éclairés qui lui succédèrent, jusqu'à Pie VI, sous le règne duquel il mourut.

Après lui, vinrent d'autres philosophes, aussi remarquables par leur intelligence que par leur savoir, qui n'ont cessé d'explorer à Rome les différentes provinces de l'empire de la science. Il est aujourd'hui de notoriété publique, que sir Humphrey Davy comptait dans cette ville de nombreux amis qu'il associa à ses travaux, et qu'il y fit plusieurs expériences relatives à la combustion du diamant. C'est à Rome encore, si nos souvenirs sont fidèles, qu'on essaya, pour la première fois, de prendre du sang dans les veines d'une personne vivante, pour l'introduire dans les veines d'une autre également en vie. Grégoire XVI accorda des sommes d'argent considérables pour fonder de nouveaux muséums d'histoire naturelle, dont il dota l'université romaine. Toutes les sciences sont enseignées dans la capitale du monde chrétien, d'après la méthode la plus moderne et sur le plan le plus large. Le seul livre classique d'arithmétique, où les derniers travaux de M. Cauchy aient trouvé place, est peut-être celui qu'a publié dernièrement le père Caraffa, à l'usage des cours publics que font les jésuites dans le Collége romain. Nous reviendrons sur ce point dans une autre circonstance; pour le moment,

entrons en matière avec le sujet que nous nous proposons particulièrement de traiter.

A l'époque de la renaissance, l'Italie se livra tout entière à une manie très-innocente bien qu'extravagante, utile peut-être, malgré ce qu'elle avait d'absurde. Nous voulons parler des académies qui prirent naissance dans toutes les villes et se glorifièrent de porter les noms les plus ridicules. Ces associations spontanées n'eurent guère, la plupart du temps, de résultat plus élevé que la composition, la récitation et parfois la publication de sonnets, d'idylles, d'odes, en un mot, de toutes ces pièces de poésie fugitive dans lesquelles s'exhale la verve des Italiens; œuvres, soit dit en passant, dont la valeur est nulle et qui rentrent dans la catégorie de celles que « ni les dieux, ni les hommes, ni les colonnes, » ne sauraient approuver. A vrai dire, quelques-unes, comme l'académie de la *Crusca* à Florence, ont su mettre à profit leurs élucubrations; mais cette dernière, malheureuse dans le choix de son nom, qui signifie littéralement *l'académie du Son*, et de son emblème qui n'est autre chose qu'une machine à bluter, se vit trop souvent exposer au ridicule. Néanmoins, il se forma dans le cours du XVII^e^ siècle deux académies, ou plutôt deux sociétés, qui eurent un objet plus utile et plus noble; leurs membres se proposaient d'accélérer les progrès de la science, en réunissant ensemble des talents voués à des études différentes.

Ces deux académies étaient celles des *Lincei* (Lyncæi) à Rome, et celle du *Cimento* à Florence. Leur histoire respective offre plus d'un trait de ressemblance : chacune d'elles fut organisée et dirigée par un personnage dont l'influence et les talents lui permettaient de rassembler autour de lui des hommes d'un rare mérite; l'une et l'autre n'eurent qu'une courte existence, et s'éteignirent avec ceux qui les avaient fondées. Toutes deux, dans ce faible espace de temps, prouvèrent que les membres qui les composaient étaient animés d'une ardeur infatigable, qu'ils professaient des opinions saines, et que leurs recherches scientifiques n'étaient pas

infructueuses. Le nom de « *Cimento* » (expérience) explique suffisamment le plan que les académiciens avaient adopté, et le système auquel ils soumettaient leurs travaux ; si l'autre association, en choisissant son titre, ne sut pas se garantir de la contagion pédantesque de son siècle, néanmoins en empruntant le nom du lynx, celui de tous les animaux qui a la vue la plus perçante, elle faisait entendre que l'observation constante des phénomènes est la base de toutes les sciences naturelles.

M. G. Libri a écrit un mémoire sur la *détermination de l'échelle du thermomètre de l'Académie del Cimento*. Nous ne faisons mention de cet ouvrage, que parce qu'il contient la sotte accusation que nous avons réfutée en commençant, à savoir que Rome s'est toujours opposée, avec une hostilité cruelle et même brutale, à l'étude des sciences naturelles ; et l'écrivain cherche à étayer cette calomnie à l'aide de l'histoire de l'Académie florentine. Pour bien comprendre la portée de l'attaque qu'il dirige contre le saint-siége, il faut se rappeler que l'*Academia del Cimento* fut fondée et protégée par Léopold, frère de Ferdinand II, cinquième grand duc de Toscane. Elle fut inaugurée par Léopold en personne, le 19 juin 1657. C'était dans son palais que se réunissaient les académiciens qui, pour la plupart, appartenaient à l'école de Galilée, aussi bien que leur président et son royal frère. Ils inventèrent et construisirent plusieurs instruments de mathématiques, et se livrèrent à des recherches pleines d'intérêt qui furent communiquées au public dans des mémoires publiés à cette époque, et réimprimés plus tard par Targioni dans son histoire de l'académie. Cette institution comptait déjà neuf ans d'existence, lorsque le prince Léopold accepta le chapeau de cardinal, ce qui mit fin à l'académie.

L'écrivain que nous venons de citer, a prétendu faire connaître les causes et l'histoire de cette dissolution. Il nous dit que « des motifs politiques déterminèrent le prince Léopold de Médicis, protecteur de l'Académie *del Cimento*, à solliciter le chapeau de cardinal; que sa demande ne fut accueillie

qu'à la condition expresse qu'il sacrifierait l'académie, qu'il présidait à la haine implacable dont la cour de Rome poursuivait la mémoire et les disciples de Galilée. En conséquence, l'académie fut dissoute, et l'on vit Borelli mendier dans les rues de Rome ; tandis que Oliva, les os à moitié broyés par les tortures, échappait par le suicide aux nouvelles rigueurs que lui préparait l'Inquisition. Une foule d'écrits originaux de Galilée et de ses disciples furent livrés aux flammes. » Dans un autre passage, le même écrivain s'exprime ainsi : « La proscription qui frappa les grands hommes de Florence, n'épargna pas leurs instruments. Ceux qui échappèrent à la proscription étaient principalement des appareils qui n'avaient guère d'autre utilité que de *figurer* dans les laboratoires. Quant à ces petits thermomètres, faits avec de l'esprit de vin et partagés en cinquante degrés, que les académiciens nous représentent comme s'accordant parfaitement les uns avec les autres, on ne put les retrouver nulle part. »

En vérité, nous ne savons quel nom donner à cet amas d'insinuations perfides, d'erreurs volontaires et de calomnies. Celui qui a écrit les lignes qui précèdent, est un Italien qui déclare qu'il a dirigé son attention d'une manière toute spéciale sur l'histoire des sciences en Italie. Il ne cite aucune autorité à l'appui de ses assertions ; il les fait avec l'assurance d'un homme qui répète des choses que tout le monde sait, ou qui mérite toute créance, parce qu'il ne traite que des matières qui ont fait l'objet spécial de ses études. Et cependant, il n'y a pas un mot de vrai dans tout ce qu'il dit. Nous désirons vivement démontrer toute la fausseté de ces assertions, afin que nul parmi nos trop ardents adversaires ne les accepte aveuglément pour les répéter ensuite ; car c'est ainsi qu'ils ont propagé une foule de mensonges à notre sujet.

Et d'abord, disons quelques mots de la cause imaginaire de toute cette persécution : « la haine implacable dont l'Église de Rome poursuivit la mémoire et les disciples de Galilée. » Nous ferons observer que l'académie s'abstint religieusement de soutenir les opinions qui avaient attiré sur Galilée les

foudres de l'Inquisition, et se renferme presque exclusivement dans la philosophie expérimentale. A l'époque où l'on nous représente la haine de Rome s'acharnant contre des appareils inanimés, un jésuite, le Père Kircher, s'occupait activement dans cette ville à construire des instruments de mathématiques. C'est là encore que le télescope, cette précieuse invention de Galilée, non-seulement reçut son nom, mais fut construit avec le plus de perfection par Giuseppe Campani de Saint-Felice, et Eustachio Divini de Saint-Severino, dont les lentilles étaient expédiées à Florence et même à Paris. Avouons que si le saint-siége voulait poursuivre de sa vengeance la mémoire de Galilée, en détruisant les instruments inventés par lui, il pouvait s'épargner la peine d'aller jusqu'aux bords de l'Arno, puisqu'il lui était si facile de trouver à Rome les moyens d'assouvir sa fureur.

Malheureusement pour l'auteur de cette accusation, elle tombe sur deux papes dont le caractère est trop bien connu pour qu'elle puisse y porter atteinte. Le premier est Alexandre VII sous le règne duquel l'académie fut fondée et devint florissante. Giordani nous le dépeint comme un homme de mœurs fort douces, et qui écrivait le latin et l'italien avec une rare élégance. Botta vante sa prudence et son amour de la science. Mais Targioni nous donne une idée plus complète du caractère de ce pontife, et son témoignage a pour nous un intérêt particulier dans la circonstance actuelle. Il dit, en parlant d'Alexandre VII, que « c'était un homme de goût, éclairé, ayant une véritable passion pour la mécanique et pour la philosophie expérimentale. » Il nous apprend et prouve, par des documents authentiques, que Léopold lui envoya, à différentes reprises, des appareils de physique en présent. Voyons maintenant quels furent ceux que choisit ce prince pour revoir les essais que publiait son académie? Ce fut d'abord monsignor Michelangelo Ricci, prélat romain, attaché à la personne de ce pape et de ses successeurs, et qui n'en demeura pas moins un des correspondants les plus réguliers de l'académie. Ce fut encore Megalotti qui, né et élevé à

Rome, avait fixé sa résidence dans cette ville. Enfin, avant que l'ouvrage fût livré au public, les épreuves passaient par les mains du savant Octave Falconieri, qui les transmettait au cardinal Sforza Pallavicino, l'un des amis intimes du pape. Cet éminent prélat nous a appris lui-même qu'il parcourut ces différents ouvrages avec le plus vif intérêt. (*Targioni*, vol. 2, p. 416-455.)

Des rapports aussi étroits, une correspondance aussi suivie ne semblent-ils pas indiquer un état de bonne intelligence entre Rome et l'académie, plutôt qu'un sentiment de haine implacable de l'une contre l'autre? Le pape qui décora de la pourpre romaine, le prince Léopold, était Clément IX, lequel était Toscan aussi bien que son prédécesseur Alexandre. Or, les accusations de M. Libri ont moins de prise encore sur Clément que sur ce dernier. Avant comme après son élévation au souverain pontificat, il fut toujours l'ami dévoué des Médicis; on s'expliquerait donc difficilement la haine aveugle qu'on lui impute contre une académie qu'il chérissait tant. D'ailleurs, où aurait-il puisé cette mortelle antipathie contre la mémoire de Galilée? Il avait étudié la philosophie à Pise, sous le célèbre Benedetto Castelli, l'ami et le disciple chéri de Galilée auquel il succéda dans cette université. Et puis, ce même pape était le protecteur de Cassini et de monsignor Ricci, qui fut depuis cardinal et dont nous avons déjà parlé. Toutefois, nous consentons à ce qu'on ne voie dans ce raisonnement qu'un argument plausible; nous trouverons facilement une réfutation en règle.

Monsignor Fabroni, dans sa *Vie de Clément IX*, nous assure qu'il avait, dans le principe, partagé l'erreur de beaucoup de gens, et cru que le pape avait exigé de Léopold la dissolution de l'académie, avant d'accorder à ce prince le chapeau de cardinal. Toutefois, il déclare qu'après avoir pris lecture de la correspondance qui fut échangée à cette occasion entre le saint-siége et le ministre de Toscane, Montanti, il demeura convaincu de la fausseté de cette accusation. En effet, dans tous les documents dont nous venons de parler, il n'est pas

fait une seule fois allusion à une clause de ce genre. La vérité est que Léopold ne sollicita jamais la pourpre en vue d'un motif politique, et par conséquent, ne se vit jamais dans l'obligation d'accepter des conditions, quelles qu'elles fussent, car Clément prit l'initiative, en écrivant au duc qu'il avait réservé un chapeau à l'un de ses frères. Ayant appris que Léopold et Matthias souhaitaient tous deux cette dignité, il la leur accorda à l'un et à l'autre, d'autant plus volontiers, que leurs vertus et leurs talents les en rendaient également dignes. Aussi Targioni, qui est toujours prêt à voir partout surgir des ennemis de l'académie et qui, dans son premier volume, avait laissé soupçonner qu'il regardait l'élévation de Léopold à la dignité cardinalice comme la cause de la ruine de cette institution scientifique, se rétracte-t-il dans la seconde partie, et déclare-t-il expressément qu'il est convaincu du contraire.

Mais, demandera-t-on peut-être, comment une institution aussi utile fut-elle de si courte durée? Des causes aussi naturelles qu'évidentes en amenèrent la fin. Elle ne fut point fermée ni dissoute officiellement; elle s'éteignit d'elle-même. D'abord, ses principaux membres, Borelli, Oliva et Renaldini, dont l'activité soutenait l'académie, quittèrent Florence de leur plein gré et presque simultanément. Léopold, deux mois après sa promotion au cardinalat, assigne ce départ pour cause à la décadence de son académie, dont il parle cependant comme existant encore. (*Lettere inedite d'Uomini illustri*, I, 462.) Rinaldini avait été ingénieur au service des papes Urbain VIII et Innocent X, puis gouverneur des princes Barberini à la famille desquels appartenait le premier de ces pontifes. Dans la suite, il occupa une chaire à Pise, et devint précepteur de l'héritier apparent. En 1667, il sollicita la permission de quitter la Toscane pour cause de santé, et se retira à Padoue : mais il ne tarda pas à retourner de là à Ancône, sa ville natale où il mourut. Or, Targioni nous informe que ce départ affligea vivement le prince Léopold, parce qu'il y vit un *obstacle aux progrès* de l'académie.

Ainsi, rien n'était plus loin de sa pensée alors, que de dissoudre cette société savante, et cependant toutes les négociations au sujet du cardinalat devaient être terminées à cette époque. Dans le courant des deux années suivantes, le cardinal lui-même fit plusieurs voyages à Rome; et cette circonstance contribua encore à précipiter la chute de l'académie. A vrai dire, quelque temps avant d'avoir reçu le chapeau, le prince se plaignait déjà, comme Megalotti l'atteste dans sa préface aux « *Actes de l'académie*, » que ses nombreuses occupations l'empêchaient de prendre autant d'intérêt qu'il l'eût souhaité à ses travaux favoris. (*Targ.* I, 424.)

Les amis intimes de Léopold eux-mêmes savaient si peu que l'académie allait être dissoute, que Megalotti écrivit d'Anvers au prince pour lui proposer un nouveau membre, un savant converti, destiné à remplir l'une des trois places vacantes. « Vraiment, » dit-il, « aujourd'hui que les membres de l'académie sont dispersés par suite du départ de Borelli, d'Oliva et de Rinaldini, rien ne saurait être plus désirable; et si les deux autres places pouvaient être suppléées de la sorte, nous pourrions facilement nous consoler des pertes que nous avons faites. » Puis il fait observer que Borelli, bien que doué des talents les plus remarquables, était « un homme capricieux et presque insupportable. » (*Lettere inedite*, I, 295.) Enfin, en 1669, c'est-à-dire près de trois ans après la promotion de Léopold à la dignité de cardinal, Borelli parle de l'académie comme subsistant encore. (*Historia et Meteorologia Incendii Etnei Præf.*) Ainsi, bien qu'on puisse dire que l'académie avait virtuellement cessé d'exister trois ans auparavant, il est évident qu'on n'a pas le droit d'affirmer qu'elle ait été supprimée par le pape ou par qui que ce soit.

C'est pourquoi Botta, qui n'est nullement l'ami du saint-siége, attribue la dissolution de cette société à la discorde qui s'était mise parmi ses membres, puis à l'élévation de Léopold. Mais il fait observer, en termes formels, qu'elle ne fut point inquiétée par la cour de Rome sous le pontificat d'Alexandre. L'histoire de la suppression est donc complète-

ment controuvée, aussi bien que les motifs qui l'auraient provoquée. Loin qu'il existât à Rome aucune espèce de haine contre la mémoire de Galilée, nous serions presque tentés de dire qu'elle y était en vénération. Nous en trouvons une preuve dans la première édition du grand ouvrage posthume de Borelli, *De motu animalium*, que nous avons sous les yeux et qui fut imprimé à Rome en 1680 avec toutes les approbations ordinaires de l'autorité ecclésiastique. Le savant éditeur de ce livre, le Père Charles de Jésus, général de l'ordre des *Scicole pie*, se glorifie qu'un membre du corps auquel il appartient, ait été « *Galilæi clarissimi viri auditor;* » certes, une expression de ce genre ne trahit aucun sentiment qui ressemble à de la haine ou à de l'hostilité.

En voilà assez pour faire voir tout ce qu'il y a d'absurde à vouloir soutenir que le chapeau de cardinal fut le prix de la suppression d'une société savante. Nous arrivons à une accusation plus odieuse : il s'agit maintenant de Borelli réduit à la mendicité, d'Oliva broyé par les tortures. Il n'est pas nécessaire de posséder une sagacité merveilleuse pour demander ce qui pouvait attirer ces deux hommes à Rome, si un pareil sort les y attendait? Admettons que leur académie ait été supprimée sous l'inspiration du fanatisme de la cour de Rome, pouvons-nous supposer que ces hommes, à moins d'avoir perdu le sens commun, aient été livrer leurs personnes à la merci de cette haine implacable qui poursuivait en eux les disciples de Galilée? En effet, on ne prétend pas qu'ils aient été mandés à Rome, à l'instar de leur maître, ou même qu'ils aient reçu l'ordre de quitter Florence. Il n'y a donc pas un mot de vrai dans toute cette histoire, pas plus que dans ce qui a été dit au sujet des tortures infligées à cet homme illustre. Du reste, un récit succinct et véridique de leur vie sera la meilleure réfutation des opinions erronées qu'on a propagées à leur endroit.

Borelli, après avoir étudié les mathématiques à Rome sous le Père Castelli, enseigna les sciences à Messine, d'où il se rendit en Toscane, sur l'invitation du grand duc, en 1656.

Deux ans après, il fit le voyage de Rome dans le dessein d'y apprendre l'arabe, se proposant de traduire de cette langue les livres d'Apollonius sur les sections coniques, dont le texte grec était perdu. A cet effet, il prit des leçons d'un savant Syrien, Abraham Echellensis, auteur de plusieurs ouvrages importants. Au mois de mars 1667, lorsque Alexandre VII occupait encore le trône pontifical, c'est-à-dire à une époque où nul ne songeait à l'élévation de Léopold à la dignité de cardinal, et bien moins encore aux conditions auxquelles il aurait à souscrire pour y parvenir, Borelli demanda la permission de quitter la Toscane et de retourner à Messine. (*Letter. ined.* I, 133. *Targ.* I, 215.) Redi nous apprend dans une de ses lettres, que le prince vit ce départ avec un vif déplaisir; et Fabroni a publié une lettre du duc à son frère, dans laquelle le premier se plaint de la conduite de Borelli, et dit que c'est à son humeur fantastique et à son instabilité, bien plus qu'à sa santé qu'il faut attribuer son désir de partir. (vol. I, p. 135.) Marini fait mention d'un affront que Borelli et Oliva auraient reçu aux portes du palais de la part de quelques gardes ivres; peut-être cette circonstance a-t-elle contribué à leur détermination de quitter Florence. (*Vrelli, saggio letterario*, p. 116.) Borelli vécut à Messine dans une sorte de splendeur, jusqu'en 1674, époque à laquelle il prit une part active dans l'insurrection qui éclata dans cette ville. Obligé de fuir pour se soustraire à la justice, il arriva à Rome dans la plus grande détresse. Grâce à la protection et à la libéralité de la reine Christine de Suède, il se trouva en état de poursuivre ses études. Mais bientôt la princesse, incapable elle-même de faire face à ses propres dépenses, dut suspendre ses bienfaits, et, presque en même temps, Borelli se vit dépouillé par un serviteur infidèle de tout ce qu'il possédait. Jusqu'à présent, nous n'avons point encore vu de traces d'une persécution provoquée par le pape, et, selon nous, l'esprit le plus ingénieux aurait quelque difficulté à rattacher les malheurs de l'élève de Galilée à la haine dont Rome poursuivait la mémoire de son maître. Mais à cette époque même, Borelli ne fut jamais réduit à la mendicité. Il

accepta l'offre que lui firent les Pères des *Scicole pie*, de demeurer dans leur maison, pour y enseigner les mathématiques. C'est là qu'il vécut, donnant l'exemple de la dévotion la plus édifiante et charmant tout le monde par la suavité de ses manières et sa belle humeur, jusqu'à sa mort qui arriva, entre onze heures et minuit, le 31 décembre 1679. Son ouvrage *De motu animalium* parut l'année suivante, grâce à la libéralité de la reine Christine.

Voilà le récit pur et simple de l'histoire de Borelli : les aventures d'Oliva offrent un tableau plus triste de la fragilité et de la misère humaine. Il fut, dans sa jeunesse, secrétaire du cardinal Barberini, de la maison duquel il fut chassé ; plus tard, on le trouve en Calabre à la tête d'une troupe de bandits ; mis en prison pour ce fait, il en sortit pour venir enseigner la médecine à Pise. En 1667, il quitta la Toscane avec une réputation médiocre de moralité, comme Targioni le fait observer (227), et se rendit à Rome, où, loin d'être saisi par les agents de l'Inquisition et étendu sur le chevalet, il fut placé, en qualité de médecin, auprès de don Tommasso Rospiglioso, neveu de Clément IX. (*Grandi, Risposta apolog.* p. 176.) Tiraboschi nous apprend qu'il obtint facilement accès auprès de plusieurs pontifes (*Storia Lett.* id. Rom. VIII, 210) ; et, selon Targioni, il occupa une charge au palais. Dans tout ce qui précède, nous n'avons remarqué aucun signe d'animosité contre lui pour avoir été membre de l'Académie *del Cimento* et disciple de Galilée. Après la mort d'Innocent XI, Oliva se trouva gravement compromis par suite de la découverte d'une société secrète et profondément immorale : il fut arrêté et mis en prison. Comme on le menait subir un second interrogatoire, il s'échappa des mains de ses gardes et se précipita par une croisée ouverte. Il mourut au bout de trois heures. Romolini blâme sévèrement la vie licencieuse et la mort coupable d'Oliva : à cet effet, il cite Marini, dont il invoque encore l'autorité pour le récit que nous venons de donner. (*Oragionamento sulla satira,* dans la *satire de Mencini,* p. 84.) Quant aux tortures, le mérite de l'inven-

tion appartient tout entier au libéral Italien, dont nous examinons l'*Essai*.

Deux accusations subsistent encore, mais nous les examinerons plus rapidement. D'abord est-il vrai que les manuscrits de Galilée aient été détruits? On avait affirmé autrefois qu'à la mort du père Renieri qui possédait les écrits de Galilée, le cabinet d'étude de ce religieux avait été envahi et tous ses papiers saisis, aussi bien que ceux du philosophe. Monsieur Libri donne à entendre que la *rumeur* publique désignait l'inquisiteur comme l'auteur de cette saisie. (*Lett. ined.* I. 74.) Mais en admettant que ces choses soient véritablement arrivées, elles devaient avoir eu lieu en 1648, c'est-à-dire *près de dix ans avant la fondation de l'Académie;* par conséquent elles ne pouvaient en aucune façon faire partie des conditions stipulées par le pape au sujet de la suppression de cette société savante. D'ailleurs, cette version ne peut être exacte, puisque Targioni a compulsé les papiers de Renieri, pour écrire son histoire, ce qui prouve d'une manière irréfragable qu'ils n'ont pas été détruits : quant à ceux de Galilée, Renieri ne les a jamais possédés. Une grande partie de ces derniers fut, assure-t-on, brûlée par le neveu du grand philosophe, lequel avait été saisi de scrupules alarmants au sujet de l'orthodoxie de son oncle. Mais l'auteur de l'Essai que nous avons sous les yeux nous apprend que le reste des écrits de l'illustre Florentin fut destiné aux usages les plus vils. Il veut sans doute faire allusion à la circonstance suivante : un grand nombre des manuscrits de Galilée avaient été remis entre les mains de Viviani, qui avait entrepris d'en publier une grande et belle édition. Ce projet avait reçu de grands encouragements de la part du cardinal Léopold. (*Grandi.* p. 66.) A la mort de Viviani, ces papiers tombèrent en la possession de l'abbé Panzanini qui mourut lui-même en 1737. A cette époque, ils se trouvaient relégués par suite de la négligence du propriétaire dans quelque coin obscur où un domestique venait seul leur rendre visite de temps en temps, et chaque fois en emportait une partie :

« In vicum vendentem thus et odores
Et piper, et quidquid chartis amicitur ineptis. »

Un certain Cioci, marchand de comestibles alors fort en vogue, ayant été favorisé par le sort, devint possesseur d'une certaine quantité de ces papiers et s'en servit pour envelopper ses saucisses qui jouissaient d'une grande réputation. C'est ainsi que le reste des précieux écrits fut découvert et sauvé de la destruction[1]. Combien d'autres y sont restés ensevelis! Quoi qu'il en soit, il faut que l'esprit de M. Libri ait été considérablement influencé par ses préjugés, pour qu'il ait vu des rapports entre ce larcin sacrilége commis par un valet et un marchand de comestibles, 70 ans après la dissolution de l'Académie *del Cimento*, et cette même dissolution : mais sa mauvaise foi va plus loin, et il met cet acte sur le compte de papes qui depuis longtemps avaient été réunis à leurs prédécesseurs. Les papiers ayant appartenu à l'académie sont encore sains et saufs entre les mains de la famille Segni, à laquelle ils ont été légués par le sénateur Alexandre Segni, premier secrétaire de la société fondée par Léopold.

En second lieu, pour ce qui est de la destruction des instruments de physique, nous nous permettrons de faire observer que les bruits qui se sont propagés à ce sujet sont aussi mensongers que le reste. Certes, il n'y aurait eu rien de bien étonnant si tous ces instruments eussent été dispersés et à la longue perdus ou détruits, après que la société qui en faisait usage eût été dissoute elle-même ; mais il n'en fut pas ainsi. La collection resta au même endroit où le cardinal Léopold l'avait placée et constamment gardée, jusqu'à ce que Florence tombât sous les lois de l'empereur. A cette époque, les différents appareils furent placés dans la maison du mécanicien impérial Vayringe, à la mort duquel une partie fut transférée à Vienne par ordre de l'empereur François Ier ; mais la plupart furent placés dans deux salles attenantes à la bibliothèque

1 Targioni, I. 124.

du palais Pitti, où Targioni les vit. On en conservait encore quelques-uns de son temps dans ce qu'on appelait la salle des mathématiques de la galerie Ducale. Mais ce qui donne un caractère plus odieux encore à l'accusation de M. Libri, c'est qu'en 1829 le chevalier Antinori, directeur du Muséum, découvrit une caisse dans laquelle se trouvaient plusieurs instruments, entre autres un certain nombre de ces thermomètres avec des échelles de 50 degrés, dont il est question dans l'Essai que nous réfutons (*Antologia di Firenze*, oct. 1830. p. 141.). Il n'y a donc pas plus de vrai dans cette histoire d'instruments brisés, que dans celle des os broyés d'Oliva; dans l'une comme dans l'autre, les faits ont été sciemment et honteusement falsifiés, et cela avec l'intention préméditée de vouer Rome à l'exécration de tous, en montrant en elle l'ennemie des études scientifiques.

Au début de cet article, nous avons parlé de l'Académie romaine des *Lincei* : nous avons dit qu'elle se proposait un but identique à celui de la société du *Cimento;* à vrai dire même, elle lui servit de modèle et a droit à une partie des éloges qui ont été donnés à celle-ci. Cependant, elle demeure comparativement plongée dans l'obscurité. Ce qui attire aujourd'hui notre attention sur ce point, c'est moins la ressemblance que nous avons signalée entre cette société savante et celle qui lui a succédé avec plus d'éclat, que l'occasion qu'elle nous offre de prouver que le saint-siége n'a jamais regardé avec jalousie les institutions de cette nature. En effet, lorsque nous voyons une académie, composée d'un petit nombre de philosophes, se rassembler sous la présidence d'un prince pour se livrer avec ardeur aux mêmes études que celle de Florence, compter Galilée lui-même au nombre de ses membres (honneur que l'autre n'eut jamais), et cela, non-seulement sans être inquiétée, mais encore sous la protection du pape et de sa famille, nous avons quelque peine à croire que Rome ait jamais ressenti la haine implacable qu'on lui impute contre la science.

Quelque intérêt qui s'attache aux courtes annales de cette académie romaine, quand on vient à l'envisager sous ce point de vue, elles en ont à nos yeux un autre plus vif encore. Elles rappellent à chaque instant avec tant de vivacité le souvenir de l'affabilité, des vertus et de l'héroïsme du jeune fondateur de la société, qu'elles possèdent tout l'attrait d'un roman. Elles révèlent avec plus de force qu'aucune autre circonstance présente à notre mémoire, la pureté d'intention, la chasteté d'esprit, l'élévation de sentiments que peut faire naître dans une ame l'étude passionnée de la nature quand elle est sanctifiée par la religion. Elles font ressortir le courage plein de douceur des martyrs dans les souffrances plus obscures, mais plus touchantes peut-être de la persécution domestique. Nous le répétons, l'histoire de l'Académie des *Lincei* fournirait d'abondants matériaux pour un roman plein d'épisodes, de vie, de variété et d'intérêt, dont le prince Federico Cesi serait le héros.

Ce jeune prince, fils du duc d'Acquasparta, naquit en 1585. En 1603, à l'âge de dix-huit ans, il jeta les fondements de son académie ; à cette époque, il se trouvait déjà en correspondance avec les principaux philosophes de son siècle. Son premier coopérateur fut Francesco Stelluti, animé d'un amour également vif pour la science, et qui se recommandait à lui par des mœurs aussi pures, une piété aussi fervente que la sienne. Ayant entendu parler d'un Hollandais, nommé Jean Eckius, ou Reckius, qui exerçait la médecine dans la petite ville de Scandriglia dans la Sabine, ils invitèrent cet homme profondément versé dans toutes les parties de la philosophie à venir se fixer à Rome, où il fut attaché à la famille Cesi. S'apercevant que leurs études manquaient d'ordre et de méthode, ils tracèrent le plan d'une académie et, pour la compléter, s'adjoignirent Anastasio de Filiis, jeune seigneur de Terni, qui avait un goût particulier pour la mécanique. Celui-ci étant parent de la famille logeait dans le palais. Le 17 août 1603, l'académie fut solennellement inaugurée par son jeune *prince*, qui désormais porta ce nom. Les séances se

tenaient à huis clos, et les travaux des académiciens devaient embrasser toutes les branches de la physique comme de la philosophie morale. Le 22 octobre, ils avaient achevé de dresser un grand planisphère sur lequel étaient tracés les différents systèmes d'astronomie, anciens et modernes. Ils se réunissaient trois fois par semaine, et à chaque séance, on lisait cinq mémoires ; la diversité des sujets qu'ils traitèrent de cette manière fait voir l'activité que chaque membre devait déployer dans ses recherches. Mais la persécution devait bientôt venir troubler la paix dont ils jouissaient. Les mœurs des académiciens étaient irréprochables, et leurs statuts leur prescrivaient la vertu comme le premier de leurs devoirs. Parmi les personnes qui, à différents titres, étaient attachées à la personne du duc, il y en avait qui, agissant sous l'influence d'un sentiment de jalousie, ou de motifs pires encore, s'efforçaient de verser dans son oreille le poison de la calomnie et de lui inspirer des soupçons contre son fils. En conséquence, le père du jeune Cesi chercha, par tous les moyens possibles, à le séparer de ses compagnons, et à le détourner de ses études : mais tout fut inutile. Auprès de la duchesse, femme d'une piété sincère et qui jusqu'au dernier moment se montra une mère tendre et dévouée, les ennemis du jeune prince employèrent avec succès un autre genre de calomnie. Ils s'efforcèrent de lui persuader que les mœurs de son fils n'étaient plus pures, et la pauvre mère conçut de vives inquiétudes à cet égard. Le jour de Noël, lorsque l'académie semblait menacée dans son existence, le prince convoqua une réunion de ses membres et, après leur avoir adressé un touchant discours, il passa une chaîne d'or au cou de chacun d'eux. Ils firent de nouveaux statuts, dont l'un établissait en règle que chaque séance s'ouvrirait par la prière. Saint Jean l'Evangéliste fut proclamé le patron de l'académie; et les académiciens, se transportant à l'église placée sous son invocation, le prièrent de leur venir en aide au milieu de leurs tribulations.

Mais le duc était un homme hautain et inflexible, ténébreux dans ses vengeances et implacable dans ses ressentiments. Il se porta à de tels excès, que son fils se vit obligé de s'enfuir de la maison paternelle, poursuivi par l'auteur de ses jours à la tête d'une bande armée. Stelluti fut contraint de retourner à Fabriano, et de Filiis à Terni; chacun d'eux demeura dans son pays respectif, environné d'émissaires et constamment menacé par les spadassins à la solde du vieux et implacable duc. Néanmoins, quoique dispersés, ils continuèrent à correspondre entre eux, et même à se réunir dans la campagne au péril de leurs jours. Eckius fut aussi obligé de se cacher : ses appartements furent forcés et envahis par les ordres du duc, ses meubles brisés, ses collections et ses instruments détruits. Mais le cruel tyran lui tendait dans l'ombre un piége plus perfide. Il affecta de lui montrer de la bonté et des égards ; puis, quand il eut tiré de lui le nom de ses plus mortels ennemis, il suborna ceux-ci et leur persuada d'intenter une infâme accusation à l'infortuné docteur devant les tribunaux ecclésiastiques. La vie d'Eckius fut menacée le jeudi saint par le poignard d'un assassin : après être resté plusieurs jours caché dans l'appartement du jeune Cesi, avec des sentinelles à chaque porte, la faim le força à se rendre à discrétion et il fut renvoyé en Hollande sous l'escorte d'une bande de sicaires. Pendant la route, il écrivit ses observations sur l'histoire naturelle, qu'il accompagna d'admirables dessins. Il envoya le tout à Rome. Ce travail fut conservé, avec les autres documents de l'académie, dans la bibliothèque Albani jusqu'à l'invasion française. Les gardiens d'Eckius le laissèrent sans argent à Turin; mais il trouva les moyens de continuer sa route jusqu'en Hollande, d'où il se rendit en Angleterre et en Ecosse pour écrire ses observations sur ces deux pays. Cesi se retira à Naples où il poursuivit ses études. Eckius revint à Rome en 1606, comme l'atteste une lettre écrite par lui au célèbre Kepler; mais bientôt de nouvelles persécutions l'obligèrent à s'enfuir encore, jusqu'en 1614, époque à laquelle il revint pour la dernière fois dans la ville éternelle.

Les annales de la société gardent le silence jusqu'à l'année 1609, à jamais mémorable dans l'histoire de la science par l'invention du télescope. La nouvelle de la découverte fortuite qui suggéra à Galilée l'idée de ce précieux instrument, se répandit en Italie au printemps de cette année; et nous possédons une lettre de Della Porta à Cesi, datée de Naples le 28 août, dans laquelle il donne le dessin d'un télescope, en se référant, pour l'explication des principes qui ont présidé à la construction de cet instrument, à son ouvrage sur l'optique, publié en 1589. Lorsque nous venons à considérer que Galilée n'exposa le sien à Rome qu'en 1611, il nous semble très-probable que Della Porta a été amené par sa propre sagacité à deviner la nature de la nouvelle invention. Il est une chose toutefois que l'historien de l'académie regarde comme suffisamment certaine, c'est que les noms de *télescope* et de *microscope* ont été donnés par Federico Cesi. Lorsque Galilée vint à Rome, il devint membre de l'Académie, aux frais de laquelle plusieurs de ses ouvrages furent imprimés. Cette société savante jouissait dès 1612 d'une renommée presque universelle ; elle avait entrepris la publication de plusieurs ouvrages, entre autres des observations d'Hernandez sur l'histoire naturelle de la nouvelle Espagne, avec des notes de l'Académie; elle avait aussi formé un plan d'associations correspondantes, avec un collége à Naples. Quoi qu'il en soit, le livre d'Hernandez en deux volumes in-folio ne parut qu'en 1651; en tête de l'ouvrage était un bref daté de 1627 et donné par le pape Urbain VIII, sous le pontificat duquel Galilée fut condamné. Ce document contient l'éloge de l'Académie. Cesi dédia ses observations microscopiques sur les abeilles à ce même pontife, dont le neveu, le cardinal Barberini, voulut faire partie de l'Académie.

Cependant des troubles de famille avaient peu à peu détourné une partie de l'attention que Cesi concentrait tout entière, dans le principe, sur les intérêts de la société. Il s'était marié, et outre les soins de sa propre maison, il avait été obligé de prendre sur lui l'administration de la fortune de

son père. En effet, le vieux duc, aussi extravagant qu'impérieux, s'était trouvé tout d'un coup dans le plus grand embarras; alors, se réservant simplement une rente viagère, il passa tous ses domaines à son fils, qui s'engagea à payer ses créanciers. Cesi fut obligé en conséquence de résider au château d'Acquaspartu, à une distance de plus de cent milles de Rome : en même temps les bizarreries et la tyrannie de son père lui causaient une profonde tristesse et minaient sa santé. Le duc mourut le 24 juin 1630; et le 2 août son fils le suivit dans la tombe, à l'âge de 45 ans. Celui-ci semble avoir été l'idole de tous ceux qui avaient le bonheur de le connaître. Ses portraits lui donnent un air doux, sérieux et noble, et les annales de sa famille prouvent que si, dans les moments de danger, il pouvait se montrer plein de courage et de dignité, il n'opposa jamais à la tyrannie de son père que le respect et l'amour du fils le plus soumis. Profondément versé dans toutes les branches de la littérature classique, il semble avoir eu une certaine connaissance de l'arabe; lorsque le cardinal Bellarmin le consulta sur divers points d'histoire naturelle, sa réponse, bien qu'écrite à la campagne, contenait une discussion si longue et si savante sur la doctrine des Pères qu'il citait à ce sujet, que l'éminent théologien le plaisanta doucement sur ce déploiement superflu de savoir. Scheiner nous a conservé cette correspondance dans sa *Rosa ursina*. Cesi fut le premier qui fît des observations exactes sur les bois fossiles, et qui découvrît le système de reproduction des fougères. Brown a accompli le vœu des Lyncei en donnant à une classe de plantes (celle des *Cæsia*, dans la Flore Australienne) le nom de Cesi, pour le faire vivre à jamais dans les annales de la science.

Après la mort de Cesi, l'académie languit pendant une vingtaine d'années et finit par s'éteindre. Il mourut si soudainement, qu'il n'eut pas le temps de faire de testament : c'est ainsi que son muséum, avec les collections précieuses et les instruments qu'il avait rassemblés à grands frais, devint la propriété de sa famille. Bianchi, qui écrivit une histoire de

l'Académie, s'efforça de la faire revivre : mais il échoua dans son projet. Au commencement du XIX^e^ siècle, d'autres efforts furent tentés et cette fois avec succès. Le pape Léon XII assigna à la nouvelle académie plusieurs salles dans le Capitole, et lui fit bâtir en ce même endroit un observatoire dont il confia la direction à M. Scarpellini, président de la société. L'académie possède des appareils très-complets, et nous avons sous les yeux un mémoire remarquable sur certaines expériences nouvelles relatives à l'électricité et au magnétisme, lequel fut lu dans une de ses séances par le savant père Piaciani. Grégoire XVI avait coutume de faire tous les ans une visite à cet établissement.

Nous aurions pu ajouter à cette courte esquisse l'histoire de plusieurs autres académies, entre autres de celle de Bologne qui succéda au *Cimento* et qui atteignit le zénith de sa gloire sous Morgagni ; cette institution, en effet, ne reçut jamais de la part des papes que protection et encouragements. Mais ce que nous avons dit suffira pour démontrer la fausseté des assertions de M. Libri, et en même temps pour faire voir sur quel faible fondement de vérité il a élevé cet échafaudage de mensonges.

FIN.

TABLE.

Les Paraboles, les Miracles et les Actes du Nouveau Testament —
I. Les Paraboles. 3
II. Les Miracles. 69
III. Les Actes. 149

Lettres sur la première épître de saint Jean — Première Lettre 223
Deuxième Lettre. 255

Boniface VIII. — Etude historique. 293

Rome ancienne et Rome moderne. 357

Compte rendu succinct du concile tenu à Constantinople en 1166 381

Des écrits de saint Éphrem. 399

Le Forum romain, avec plan. 411

De l'habitude de gesticuler qu'ont les Italiens. 437

Les premières académies italiennes, ou réponse à certaines attaques dirigées contre le saint-siége. 461

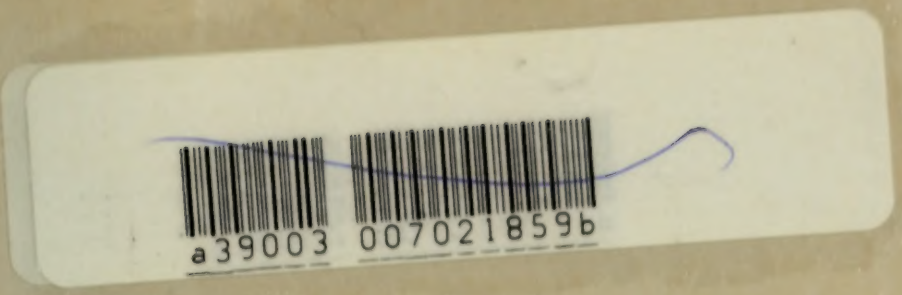
FIN DE LA TABLE.

Tournai, typ. de H. Casterman.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

UO JUIN 24 2003


a39003 007021859b

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 02 06 15 14 9